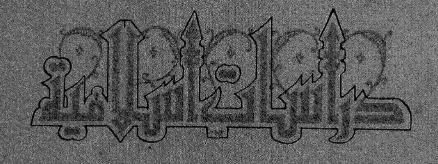
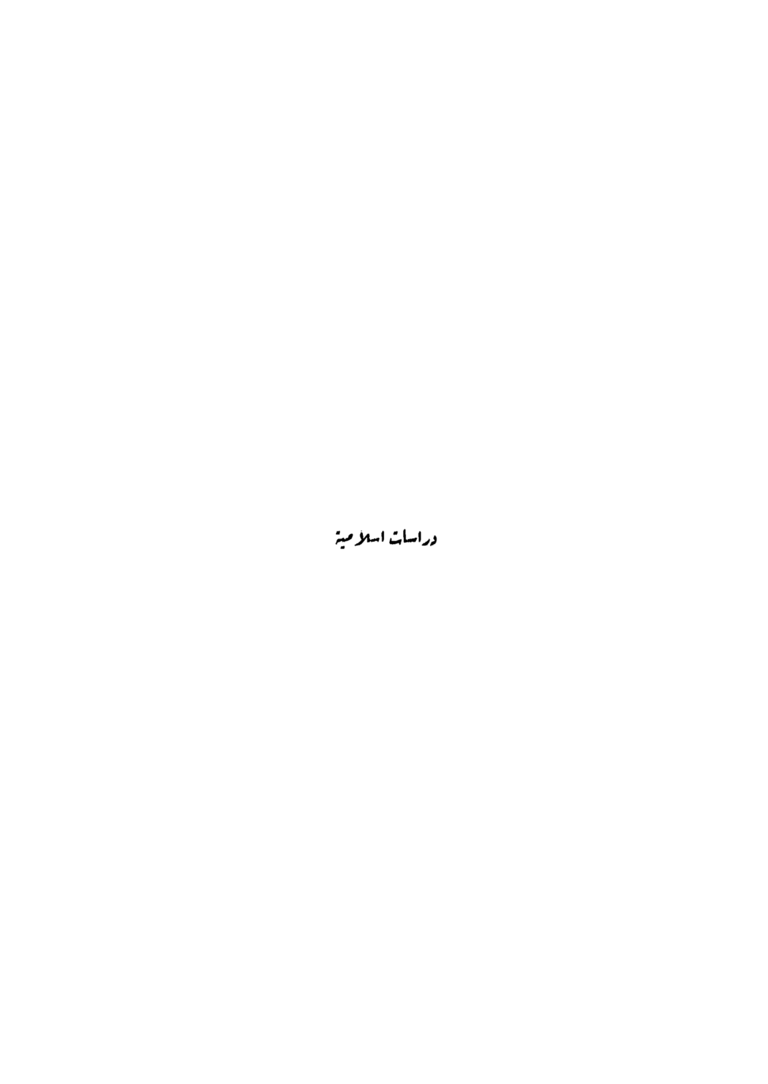


بقلم المستشرقين
جورج رينتز
ارشيبالد ر. لويس
جيرارد زالنغر
جون ل. لاموت
اميريكو كاسترو
ولتر فشل
جون س. بادو
ف. س. ك. نورثروب
ولفرد كانتول سميث

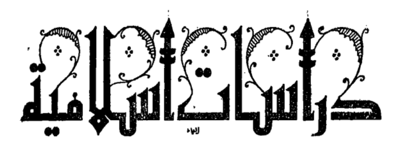
ترجمة
الدكتور انيس فريحه
الدكتور كمال اليازجي
الدكتور نقولا زياده
محمد توفيق حسين
محمود الحوت

باشراف
الدكتور نقولا زيادة

دار الاندلس - بيروت


دراسات اسلامية

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر
بيروت ـ نيويورك
١٩٦٠



دراسات اسلامية

بقلم المستشرقين

جورج رينتز

ارشيبالد ر. لويس

جيرارد زالنغر

جون ل. لامونت

اميريكو كاسترو

ولتر فشل

جون س. بادو

ف. س. ك. نورثروب

ولفرد كانتول سميث

ترجمة

الدكتور انيس فريحة

الدكتور كمال اليازجي

الدكتور نقولا زيادة

محمد توفيق حسين

محمود الحوت

باشراف

الدكتور نقولا زيادة



١٩٦٠

This anthology is composed of authorized translations of selected writings by Americans on Islam, as follows:

« The Rise of Islam and the Arab Empire », from THE ARABIA OF IBN SAUD by Roy Lebkicher, George Rentz and Max Steineke. Copyright 1952 by the Arabian American Oil Company. Published by the Russel F. Moore Company, Inc., New York.

« The Islamic Imperium », from NAVAL POWER AND TRADE IN THE MEDITERRANEAN, A.D. 500-1100, by Archibald R. Lewis. Copyright 1951 by Princeton University Press.

« Was the Futuwa an Oriental Form of Chivalry ? » by Gerard Salinger, from PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY, October 19, 1950. Published by the American Philosophical Society, Philadelphia, Pa.

« Crusade and Jihad » by John L. Lamonte, from THE ARAB HERITAGE edited by Nabih Faris. Copyright 1944 by Princeton University Press.

« Islam and the Spanish Form of Life », from THE STRUCTURE OF SPANISH HISTORY by Americo Castro (translated by Edmund L. King). Copyright 1954 by Princeton University Press.

« Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt (1382-1406) » by Walter J. Fischel, from SEMITIC AND ORIENTAL STUDIES. Published by the University of California Press, Berkeley, Calif.

« Evolution in Religion » by John S. Badeau, from EVOLUTION IN THE MIDDLE LAST: REFORM, REVOLT AND CHANGE, edited by Sydney Nettleton Fisher. Copyright 1953 by the Middle East Institute.

«The Resurgence of Islam» from THE TAMING OF THE NATIONS by F.S.C. Northrop. Copyright, 1952, by F.S.C. Northrop. Published by The Macmillan Company, New York.

« Islam in Recent History », Chapter 2 of ISLAM IN MODERN HISTORY by Wilfred Cantwell Smith. Copyright 1957, by Wilfred Cantwell Smith. Published by Princeton University Press, Princeton, N.J.

المسهمون في هذا الكتاب

الكتّاب : كاتبو هذه الدراسات من كبار المستشرقين الاميركيين .

وقد اشتهروا باهتمامهم بالدراسات الاسلامية . فجورج رينتز يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة كلفورنيا وقد كان لمدة طويلة مدير قسم البحوث والترجمة في شركة الزيت العربية الاميركية . وارشيبالد ر. لويس متخصص بتاريخ العصور الوسطى وهو يرئس دائرة التاريخ بجامعة تكساس منذ عام ١٩٥٦ . وجيرارد زالنغر من كبار المستشرقين الاميركيين وقد اهتم بمقارنة النظم الاجتماعية الاوروبية بما يقابلها عند المسلمين ، ومقاله عن الفتوة يعدّ من خير ما كتبه . وجون ل. لامونت درّس في عدد من الجامعات كان آخرها جامعة بنسلفانيا حيث ظل يعمل لحين وفاته عام ١٩٤٩ . واميريكو كاسترو حصل على الدكتوراه من مدريد ودرّس الادب الاسباني في برلين وبواتيه والسوربون ومدريد وجامعات اميركية كثيرة منها برنستون. وولتر فشل تلقى علومه في المانيا وهو الآن استاذ اللغات والآداب السامية في جامعة كلفورنيا (بركلي) . وجون س. بادو تلقى علومه في جامعة رتجرز وعمل في الشرق الاوسط مدة طويلة وخاصة في العراق ، وكان عميداً لكلية الآداب والعلوم في الجامعة الاميركية في القاهرة ثم رئيساً للجامعة المذكورة ثم تولى رئاسة مؤسسة الشرق الادنى ورئاسة جمعية كليات الشرق الادنى في الولايات المتحدة. وف. س. ك. نورثروب تلقى علومه في جامعتي هارفاردويال ، وهو الآن يشغل كرسي سترلنغ للفلسفة والقانون في جامعة يال حيث يعمل بالتدريس منذ عام ١٩٢٣ . وولفرد كانتول سميث حصل

على الدكتوراه من جامعة برنستون وعمل في لاهور بين ١٩٤٠–١٩٤٩ ؛ وهو منذ عام ١٩٥١ يتولى ادارة معهد الدراسات الاسلامية في جامعة ماك غيل في كندا .

المترجمون : وقد قام بترجمة هذه الدراسات نخبة من المترجمين العرب.

الدكتور انيس فريحة : استاذ اللغات السامية في الجامعة الاميركية في بيروت. له مؤلفات عديدة منها : نحو عربية ميسرة . اسماء القرى والمدن اللبنانية وتفسير معانيها . الامثال اللبنانية العامية (في مجلدين) .

الدكتور كمال اليازجي : الاستاذ المشارك للادب العربي في الجامعة الاميركية في بيروت. من مؤلفاته : معالم الفكر العربي . النصوص السائغة (تحرير وشرح).

الاستاذ محمد توفيق حسين : عمل استاذاً مساعداً للتاريخ العربي في الجامعة الاميركية في بيروت ، وهو الآن يشغل المنصب ذاته في جامعة بغداد . من مؤلفاته : هذا العالم العربي (بالاشتراك) . نهاية الاقطاع في العراق .

الاستاذ محمود الحوت : شاعر فلسطيني معروف . عمل مدرساً للغة العربية بكليات بغداد وبجامعة تكساس وترجم عدداً من الكتب. من مؤلفاته : ملاحم عربية (شعر) .

الدكتور نقولا زيادة : استاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة الاميركية في بيروت . من مؤلفاته : رواد الشرق العربي في العصور الوسطى . الرحالة العرب . ليبيا من الاحتلال الايطالي الى الاستقلال . السنوسية (بالانجليزية) سورية في زمن المماليك (بالانجليزية) .

تصدير

اوحي بالقرآن اول ما اوحي به في مكة المكرمة ، واكمل الاسلام ديناً في المدينة المنورة ، وقام العرب المسلمون بعد وفاة الرسول الكريم بحركة فتح قوية امتدت « قرناً وبعض القرن بعد وفاة النبي ، وكانت متعددة النواحي منوعة النتائج .. فقد كانت فتحاً عسكرياً امتد الى الهند والصين شرقاً ، وبحر الظلمات غرباً . وكانت فتحاً عنصرياً بمعنى ان الجنس العربي تغلب على الاجناس الاخرى وتمثلها في بعض الاقطار دون الاخرى . وكلما قرب القطر من بلاد العرب نفسها ، كان استيطان العرب فيه اكثر وتأثره بالعنصر العربي اكبر . وكانت فتحاً لغوياً : فقد انتشرت اللغة العربية في الاقطار المفتوحة انتشاراً سريعاً . واذا كان ثمة من يجب ان يذكر بالخير في هذه المناسبة ، فالفضل يعود الى عبد الملك بن مروان والمأمون .. فالاول عرب الادارة ، فجعل اللغة للعربية لغة الدولة الرسمية . والثاني نقل العلوم الى العربية فعرب الحركة الفكرية والعقلية .. على انه يجب ان نذكر فتحاً رابعاً تم في هذه الفترة ، هو الفتح الديني . فقد انتشر الاسلام في الاقطار المفتوحة لاسباب كثيرة لا يتسع المجال لبحثها الآن » .

وقد رافق هذه الفتوح انتشار الاسلام — فازداد عدد الذين قبلوه وارتضوا به . الا ان انتشار الاسلام لم يتوقف مع الفتح . فقد اتسعت رقعته كثيراً خلال القرون التي تلت توقف الاعمال الحربية العربية الاسلامية . ولا يزال ذلك مستمراً الى الوقت الحاضر .

على ان الامر المهم الذي يجب الا يغرب عن البال هو ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالبلاد التي قبله اهلها ديناً لهم ، كانت قد عرفت حضارات

متنوعة ، واجتازت اختبارات روحية ومادية متعددة . ولذلك فقد اتصل الاسلام بهذه كلها ، واتصلت به . فعرف حضارة الهند وايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان وحكمة النصرانية ومذاهب التصوف . واحتك بادارة البيزنطيين ونظم الساسانيين . وامتزج اصحابه الاولون ومعتنقوه التابعون باقوام تنوعت عقائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجناسهم وتشعبت ادابهم . ونتج من ذلك كله اختلاط اجتماعي سياسي فني اقتصادي تكونت منه هذه الحضارة الاسلامية التي كانت هي بدورها وجوه ونواح اقل ما يقال فيها انها نمت ضمن اطار واحد ، لكنها تمثلت كل هذا الذي لقيته واتصلت به . فقبلت منه ما قبلت ، ولفظت منه ما لفظت ، وخلطت منه ما خلطت بنفسها . فكان فيها تشعبات ومفارقات تتفق والرقعة الواسعة والزمن الطويل ، وتختلف فيما بينها في السياسة والعقيدة والنظم والفلسفة والفن والتطور . واختصت اجزاء العالم الاسلامي ، كما اختصت عصوره ، بتغلب رأي او مذهب او نظام او فلسفة . وكانت هذه كلها نتيجة تأثر الاسلام بتراث الحضارات التي سبقته ، وتأثيره في اتباعها وتراثها .

وقد كتب الباحثون — من مسلمين وغير مسلمين — الاف المجلدات عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، فكان منهم الواصف والمحلل والداعية والهدام . وسيظل الباحثون على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً ، والتاريخ تاريخاً ، والناس ناساً . ويمكن القول اجمالاً ان التاريخ السياسي نال النصيب الاوفر من هذه البحوث . ولكن مع تطور الزمن وتبدل وجهات النظر في البحث التاريخي ودراسته اخذت نواح اخرى من تطور الحضارة الاسلامية تستأثر بعناية الباحثين . فظهرت دراسات اقتصادية وعقائدية واجتماعية وفلسفية وادبية جليلة القدر عظيمة النفع . ومع ان الكثير مما كتب قد لازمته غايات خاصة في نفوس الذين وضعوا المؤلفات ، فانه من الحق ان يقال ان مثل هذه البواعث والدوافع آخذة في التناقص ، وان الابحاث المبنية على المعرفة او محاولة الوصول الى المعرفة ، والرامية الى

الحقيقة هي في تزايد مستمر .

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ الاسلامي بالنقد والتحليل . فمثل هذا العمل حري بكتاب ان لم يكن بكتب . ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتضبة ان ننتقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اولها ، ولا تزال نزرة بالنسبة الى ما كتب حول النواحي الاخرى . ومن هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفتي الكتاب الذي نقدمه اليوم الى القارئ العربي .

فالمقال الاول يتناول ظهور الاسلام وقيام الامبراطورية العربية في عرض عام ، القصد منه وضع صورة واضحة مقتضبة لهذا التطور الذي تلا قيام الدعوة ورافق الفتوح .

والمقال الثاني يبحث عن السيادة في هذه الرقعة الواسعة التي شملها الاسلام ، والعوامل التي كانت تؤثر في هذه الحياة ، والقواعد التي سيطرت على التعامل بين الناس .

عرفت العصور الوسطى انواعاً كثيرة من العلاقات بين العالم الاسلامي والعالم المسيحي . كانت العلاقات تجارية علمية سلمية كما كانت حربية عسكرية عدائية . ولعل الحروب الصليبية التي دامت نحو قرنين وانتهت اخيراً باخراج الصليبيين مد الديار الشامية من اهم هذه الفترات . والمقال المعنون الصليبية والجهاد يحاول بحث الناحية الاجتماعية النفسية من هذه الحقبة .

وليس مما فيه ريب ان المجتمع الاسلامي في الاندلس كانت له جوانب خاصة نشأت عن احتكاك واختلاط مستمر بين اهل البلاد والمسلمين من جهة ، كما نشأت بسبب الاتصال الوثيق باوروبة والمغرب من جهة ثانية . ومن هنا كان من الضروري اختيار بحث يعالج هذه الناحية .

يتمتع ابن خلدون بمركز خاص في تاريخ الفكر العربي الاسلامي . فهو واضع الاسس الاولى لقواعد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ . ودراسة عنه تكشف عن نواح كثيرة من المجتمع الاسلامي . لكن لا يمكن تقديم

دراسة وافية في مجموعة من المباحث على النحو الذي نقدمه الى القارئ الكريم . لذلك اقتصرنا على بحث تناول نشاطه في الفترة التي قضاها في مصر ، والتي ترسم صورة لغير ناحية واحدة من القضاء والتدريس والتأليف والدبلوماسية ، وهي امور اشترك فيها ابن خلدون بما عرف عنه من علم ومقدرة وخبرة واسعة ادخرها من اختباراته المغربية والاندلسية .

وليس من شك في ان المجتمع الاسلامي عرف عدداً من المنظمات الاجتماعية السياسية الاقتصادية التي نشأت في ظل رايته متأثرة بالاحوال التي كانت تفرض نفسها على هذه المجتمعات . فهناك الحسبة والمحتسب وثمة النظم القضائية المختلفة وهناك تنظيمات السوق والصناعة . ولعل من اهم هذه المنظمات الفتوة ، التي كانت ذات اثر كبير في بعض العصور الاسلامية . والبحث عنها هنا يتناولها من ناحيتها الاسلامية ومن حيث مقارنتها بنظام الفروسية الغربية الذي شاع في اوروبة في العصور الوسطى .

وثمة ثلاثة ابحاث (هي الفصول الاربعة الاخيرة) تتناول بعض نواح من الاسلام في عصوره الحديثة . فهناك عرض للتطور كما رافقه رجل عاش في الشرق العربي وخبره ، فدون انطباعاته (التطور في الدين) وثمة بحث عن انبعاث الاسلام وضعه فيلسوف من كبار الفلاسفة المعاصرين اراد فيه ان ينفذ الى اعماق هذه الانبعاث على انه ظاهرة من تطور عام واحتكاك وتباين وا[illegible] في الفلسفات والمجتمعات الشرقية والغربية . ومن هنا كان لهذه الدراسة قيمة خاصة .

وآخر فصلين في المجموعة يقدمان محاولة جدية لتوضيح الاختبار الذي مر به الاسلام في عصوره المختلفة ، لا من حيث السرد التاريخي ولكن من حيث التجربة الروحية ، على اساس ما قدمه للمجتمع الذي قبله من قيم واسس خلقية ، وما كان له من الاثر في تكييف التفكير التاريخي .

ونود ان نختم هذه المقدمة المقتضبة بالملاحظات التالية .

١ ـ بعض هذه الابحاث كتب قبل سنوات ، وقد تكون بعض النظريات

أو الاراء تغيرت ، ولكن وجدنا ، عموماً ، ان الاطار الذي تدور فيه ظل صحيحاً . ولم نغير شيئاً مما قاله المؤلف اصلاً ، ولكننا ، عند الحاجة القصوى ، اضفنا ملاحظات تشير الى بعض التطور او الى دراسات جديدة .

٢ ــ هذه الابحاث تمثل جزءاً من عمل المستشرقين الاميركيين لا كله . ولذلك فان الحكم لها او عليها يجب ان يكون حكماً خاصاً بها ، بحيث لا يتناول ذلك جميع الباحثين .

٣ ــ ان الغاية من جمع هذه المباحث بين دفتي كتاب هو اطلاع القارئ العربي على مدى الاهتمام الذي تلقاه الدراسات الاسلامية بين المستشرقين الاميركيين ، والعناية التي يولونها لدرس التراث الضخم الذي خلفته تلك الحضارة .

والذي نأمله ان تلقى هذه الدراسات صدى في نفوس القراء الكرام ، بحيث تكون حافزاً للقيام باعمال مماثلة في المستقبل .

نقولا زياده

الجامعة الاميركية
بيروت ١٩٥٩

ظهور الاسلام وقيام الدولة العربية (1)

نعود الان لنتكلم عن حدث من اعجب الأحداث التي عرفها الجنس البشري في تاريخه اطلاقاً . هذا الحدث هو ولادة دين جديد ما كاد يظهر ، ظهوره المتواضع ، حتى اعتنقه ابناء الجزيرة العربية بحماسة ، ومن ثم انتشر ، كالنار الاجّة ، في معظم انحاء العالم المتمدن . وقد انتج هذا الدين فترات رائعة ، حافلة بالعظمة ، والفن ، والثقافة ، تعتبر من اهم العصور التي عرفها العالم . وما زال هذا الدين ، اليوم ، ديناً حياً ، يعتنقه اكثر من ثلاثمئة مليون شخص في العالم .

كان العالم الغربي ، عند وفاة النبي محمد عام ٦٣٢م ، في حالة انحلال واضطراب . لقد استسلمت الامبراطورية الرومانية ، التي سيطرت على العالم خلال بضعة القرون الاولى من ظهور المسيحية ، لغزوات القبائل البربرية الاوروبية . اما خليفتها دولة الروم(2) المسيحية ، وعاصمتها القسطنطينية ، فقد خاضت حروباً طاحنة ضد الامبراطورية الساسانية الفارسية ، انهكتهما جميعاً . كان العالم ، الذي ولد فيه النبي محمد ، عالماً مضطرباً ، قلقاً ،

---

(1) فصل من كتاب (The Arabia of Ibn Saud) تأليف روى ليككر وجورج رينتز وماكس شتاينبك . نشرته شركة رسل ف. مور ، نيويورك ، ١٩٥٢ (المترجم)

(2) يسمى العرب الامبراطورية الرومانية الشرقية ، او الامبراطورية البيزنطية ، دولة الروم (المترجم)

متعباً . ولم تنتشر مبادئ محمد لان اتباعه نشروها بحماسة بالغة ، وقوة حربية ، فحسب ، ولكن لان تلك المبادئ انعشت امال شعوب يائسة ، خائرة العزائم ، كانت تعاني جور الحكومات الظالمة ، وبشرتها بمستقبل كريم .

كانت جزيرة العرب في حالة فوضى . وكانت الحروب بين القبائل العربية ، وغزوات الثأر ، مستمرة . كما كانت تنشب فيها المنازعات والاضطهادات بين اليهود والنصارى . وقد قوى شأن اليهود ، بصورة خاصة ، في القسم الغربي من الجزيرة . على ان اكثرية العرب كانوا وثنيين ، يعبدون آلهة متعددة . وكانت مكة ، حتى في تلك الايام ، مدينة مقدسة ، اذ كانت تقوم فيها الكعبة التي ينتصب الحجر الاسود في احد اركانها . كان العرب يعبدون الحجر الاسود(١) ويؤمنون بان له قوى سحرية . وكانوا يحجون الى هذا الحجر الأسود افواجاً . وكان الحجاج ، وما زالوا حتى وقتنا الحاضر ، المصدر الاول لدخل سكان مكة .

ولد محمد ، كما تقول الروايات ، في عام الفيل ، اي حوالي عام ٥٧١م . في تلك السنة جاء ابرهة ، عامل ملك الحبشة على اليمن ، على رأس حملة لاحتلال مكة . وكان يصحب الحملة فيل او بضعة افيال . وينتمي محمد الى بني هاشم ، وهم بطن من بطون قريش التي كانت لها سدانة الكعبة . وحتى قبل ميلاد محمد كان بين بني هشام وبين الامويين ، وهم بطن آخر من بطون قريش ، شقاق هو طليعة الشقاق الذي حدث في صفوف الملة الاسلامية بعد وفاته .

لا نعرف غير الشيء القليل عن حياة محمد خلال الاربعين السنة الاولى من عمره . من ذلك انه تيتم وهو ما يزال طفلاً صغيراً . واحتضنه احد اعمامه ، وعاش في رعايته . ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره تزوج من ارملة غنية ، كانت تكبره خمسة عشرة سنة ، هي السيدة خديجة . كانت السيدة خديجة تشتغل بالتجارة . وكان محمد يدير قوافلها التجارية بنجاح .

(١) يحتمل ان يكون الحجر الاسود شهاباً او نيزكاً .

وقضى محمد شطراً من طفولته بين البدو حيث تعلم منهم بساطة الحياة ، ولعله تعلم منهم ايضاً نقاء لغة اهل الصحراء . ومما لا شك فيه ان محمداً قد اتصل باشخاص من اليهود والنصارى ، ويحتمل انه تلقى منهم افكاره الاولى عن الاله الواحد للعالم .

ولما بلغ محمد الاربعين من عمره بدأ يتلقى الوحي ، وهو مؤمن بان الله قد اختاره ليتم الدين الذي اوحاه الى ابراهيم ، والى انبياء بني اسرائيل ، والى المسيح (عيسى بن مريم) . واول من آمن به زوجته خديجة ، وابن عمه وربيبه وختنه علي ، وابو بكر ، الذي اصبح فيما بعد حماه ، وكان احد زعماء قبيلة قريش . وكان زعماء قريش الآخرون يحسدون محمداً ، ويشكون في دينه الجديد ، ويخشون ان يخرب هذا الدين تجارة الحج ، وهي قوام معيشتهم .

واستمر دخول الناس في الاسلام ، الا ان معظمهم كانوا من الفقراء والعبيد . وبلغت عداوة قريش له حداً جعله ينصح اصحابه بالهجرة الى الحبشة . وعيل صبر اعدائه ، آخر الامر ، فقرروا ان يغتالوه . ولكن محمداً اعلم بالمؤامرة ، فغادر مكة سراً ، يرافقه صاحبه الصديق المخلص ابو بكر ، وهاجر الى المدينة . وعند ما جاء المتآمرون لاغتيال محمد وجدوا في منامه ابن عمه ربيبه علياً ، يتظاهر بالنوم . وقد مهد محمد لهجرته بان عقد ، في العام السابق ، اتفاقاً مع جماعة من زعماء المدينة التي كانت تعرف يومئذ بيثرب .

واعتبرت السنة التي حدثت فيها الهجرة ، وهي سنة ٦٢٢م ، بداية التاريخ الاسلامي . وكان محمد ، في تلك السنة ، في الواحدة والخمسين من عمره . اما زوجته خديجة فقد توفيت قبل ذلك .

تقبل معظم سكان المدينة الدين الجديد الذي جاء به محمد ، وامنوا به ، ما عدا اليهود الذين كانوا يؤلفون قسماً كبيراً من السكان . ولكن محمد تمكن ، بمضي الوقت ، من اخراج اليهود من المدينة ، والقضاء على قسم منهم .

واخذ الدين الجديد ينتشر في اجزاء اخرى من الجزيرة العربية . ولكن سكان مكة ظلوا يناوئون محمداً ، ولم يخضعوا له ، ولم يؤمنوا بدينه ، الا بعد معارك عديدة . ثم قبل سكان مكة الدخول في هذا الدين الجديد بعد ان توصلوا الى مصالحة مع محمد ، تظهر حنكة محمد السياسية ، ومقدرته الدبلوماسية . لقد وعدهم محمد ان تبقى مكة المدينة المقدسة وان يستمر الحج الى الكعبة ، في ظل هذا الدين الجديد .

في عام ٦٢٩م عاد محمد الى مكة سيداً . وعندما توفي النبي ، عام ٦٣٢م ، كان عدد كبير من الناس ، في جميع انحاء الجزيرة العربية ، قد اعتنقوا الاسلام .

تحدثنا الروايات العربية ان محمد ارسل ، في عام ٦٢٨م ، رسائل الى عظماء حكام العالم ، هرقل امبراطور الروم ، وكسرى امبراطور فارس ، وتي — تسونغ امبراطور الصين ، يدعوهم فيها الى الايمان بالله الواحد الحق والى عبادته . وسواء صحت هذه الروايات ام لم تصح فالذي لا شك فيه ان النبي محمداً كان يعد الخطط لتوسيع عمله ، ومد سلطانه ، خارج حدود الجزيرة العربية . وقد مضى اصحابه قدماً في تحقيق هذه الخطط . وبعد ان قضى اصحابه على المرتدين من الاعراب في انحاء الجزيرة ، وعلى الاخص في الاحساء ، انطلقوا يفتحون العالم بجيش يتراوح عدد افراده بين ٣٠٠٠ و ٤٠٠٠ جندي . على ان عدد هؤلاء الجنود ازداد ، بطبيعة الحال ، عندما اشتدت الفتوحات ، وتعاظم زخمها .

اصبح ابو بكر ، صاحب النبي الامين اول خليفة على المسلمين . وكان خالد بن الوليد اعظم قواد المسلمين اطلاقاً . اتجهت جيوش المسلمين نحو سوريه ، وكانت يومئذ تحت حكم الروم ، ونحو حدود مملكة فارس . وكانت جيوش المسلمين تخير ابناء البلاد التي يتوجهون نحوها احدى ثلاث : اما ان يسلموا ويعتنقوا دين الله الحق ، واما ان يستسلموا ويدفعوا الجزية ، واما ان ينازلوا جيوش المسلمين في الحرب ليهلكوا . وقد رحب بهم السكان ،

في حالات عديدة واعتنق كثير منهم الاسلام ولكن جيش الروم ظل يقاوم حتى انزل به المسلمون ضربة قاضية ، عام ٦٣٦ ، في معركة اليرموك ، التي وقعت قرب نهر اليرموك الى الجهة الشرقية من بحيرة طبرية . اما ملك الفرس فقد استقبل رسل المسلمين ، الذين جاءوه يرتدون ثياباً رثة ، باحتقار . ولكن المسلمين هزموا جيوشه ، التي كان يقودها القائد المشهور رستم ، هزيمة ساحقة ، في معركة القادسية التي دامت ثلاثة أيام .

وتوفي ابو بكر عام ٦٣٤ ، فخلفه عمر بن الخطاب ، وهو والد احدى زوجات الرسول . وتابع عمر الفتوحات ، فسقطت البلاد واحدة بعد الاخرى بيد المسلمين عنوة او استسلمت صلحاً . ودخلت القدس في حوزة المسلمين عام ٦٣٨ . ومما يجدر ذكره هنا ان المسلمين سمحوا لليهود والنصارى من سكان القدس بالاحتفاظ بدينهم ، واباحوا لهم ممارسة شعارهم بحرية . واستولى المسلمون على مصر بين ٦٣٩ و ٦٤١ ، دون ان يلقوا مقاومة شديدة . واصبحت البصرة في العراق ، والقاهرة(١) في مصر ، اللتين انشئتا لتكونا معسكرين ، مدينتين عظيمتين فيما بعد . واستمر الفتح طوال اكثر من مئة عام . ولم يات عام ٧٥٠م حتى كان المسلمون قد اكتسحوا شمال افريقيه والاندلس في الغرب ، ووصلوا الى حدود الصين في الشرق . الا انهم لم يتوفقوا الى احتلال القسطنطينية او فرنسا .

هذه الحركة الجديدة ، المتفجرة ، التي اكتسحت العالم ، ابتدات في جزيرة العرب ، وكانت المدينة العاصمة الاولى للامبراطورية العربية الناشئة . وكان الخلفاء الاولون ، كما كان محمد من قبل ، زعماء متواضعين ، ديموقراطيين ، مشبعين بروح هذا الدين العظيم . ولن نحاول ان نحكي القصة الكاملة للخصومات التي نشبت حول الخلافة ، تلك الخصومات المعقدة ، المملة ، التافهة احياناً . لقد اخزت تلك الخصومات هذا الدين البسيط ، الوديع ، الذي بشر به محمد ، كما اخزت كثير من الاعمال التي اقترفت

---

(١) الاصح الفسطاط . فالقاهرة انشأها جوهر الصقلي في عصر متأخر عن هذه الفترة (المترجم)

باسم المسيحية ، انجيل يسوع المسيح . ويجدر بنا ان نشير الى نتيجة واحدة من نتائج الصراع على الخلافة حتى نفهم سبب انقسام المسلمين الى طائفتين رئيستين هما : السنة والشيعة .

كان الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان ، شيخاً كبيراً . وكان ينتمي الى بني امية الذين كانوا ينافسون بني هاشم ، عشيرة النبي محمد ، على الزعامة منذ العصر الجاهلي . وقد اثار عثمان استياء كثير من المسلمين بتحيزه لبعض اقربائه وابناء عشيرته من الامويين . وقتل الخليفة في داره وعمره ثمانون سنة . واصبح علي ، وهو ابن عم النبي وربيبه وختنه ، خليفة . غير ان معاوية الاموي ، وكان والياً قديراً على سورية ، رفض الاعتراف بزعامة علي ، محتجاً بانه نال الخلافة عن طريق اغتيال عثمان . واخذ معاوية يسعى للثأر من قتلة قريبه الخليفة المغدور . ونشبت بين علي ومعاوية معركة صفين . وكادت جيوش علي ان تنتصر ، لولا ان غير انصار معاوية وجهة المعركة بان رفعوا المصاحف على الرماح ، معلنين بذلك ان الخلاف يجب ان يحل بحسب ما تمليه احكام القرآن . وتأثر علي فوافق على التحكيم . وجاءت نتيجة التحكيم ضده . ولكنه لم يقبل بالقرار لانه كان قراراً غير عادل . وعلى هذا فقد استمر علي يحكم بصفته خليفة المسلمين . ولكنه فقد اتباع معاوية وعدداً كبيراً من اتباعه هو الذين خالفوه لانه قبل بالتحكيم . واستطاع علي ان يخمد فتنة هؤلاء المخالفين ، الخوارج ، ولكنه ما عتم ان خرّ صريع الاغتيال . وانقسم المسلمون ، منذ ذلك اليوم ، الى طائفتين : طائفة تؤمن بان الخلافة من حق ابناء فاطمة بنت النبي محمد ، وزوجها علي ، وهؤلاء هم الشيعة . وطائفة تؤمن بان الخلافة وظيفة ينالها المستحق عن طريق الانتخاب : وهؤلاء هم السنة . وقام الشيعة ، بعد مضي بضع سنوات على وفاة الامام علي ، بثورة لتنصيب ابنه الحسين خليفة على المسلمين . ولكن جنود الامويين تصدوا له فقتلوه هو وآل بيته واتباعه في كربلاء ، في العراق ، في العاشر من شهر محرم عام ٦١هـ تشرين الاول ٦٨٠م . وما زال الشيعة يحيون ذكرى

هذه الفاجعة في شهر محرم من كل عام . واصبحت كربلاء ، حيث يرقد الامام الحسين ، والنجف ، حيث يرقد الامام علي ، من الاماكن المقدسة عند الشيعة .

وبوفاة الامام علي انتقلت السيطرة على الدولة الجديدة من الجزيرة العربية . واصبحت الجزيرة العربية عبارة عن ولاية فحسب ، ثم فقدت حتى هذا المركز ايضاً ، واقتصرت على ان تكون المكان الذي يقوم فيه الحرمان الشريفان ، مكة والمدينة ، حيث يحج الناس . ونقل معاوية مركز الخلافة الى دمشق . وعاشت الخلافة الاموية ، التي اسسها هو ، نحواً من مئة عام . وقضى العباسيون ، احفاد العباس عم النبي محمد ، على الدولة الاموية بالعنف ، عام ٧٥٠م ، وانشأوا الدولة العباسية التي حافظت على الخلافة حتى قضى عليها المغول عام ١٢٥٨م .

هذه هي اهم حوادث تاريخ الخلافة الاسلامية المعقد منذ ابتداء امرها الى ان سقطت الامبراطورية العربية العظيمة . ومنذ ذلك الحين لم تعد الخلافة اكثر من وظيفة اسمية ملحقة بحكم المماليك في مصر ، ثم بالدولة العثمانية .

العصر الذهبي

بعد ان استولى العباسيون على الخلافة ، في عام ٧٥٠م ، نقلوا عاصمتهم الى بغداد وكان ذلك بداية عصر العرب الذهبي . ويشبه هذا العصر ، عندما ننظر اليه نظرة تاريخية ، الخاتمة العظمى لمسرحية خيالية مفوفة الالوان . لقد جمع هذا العصر الفنون ، والصنائع ، والفلسفات ، والمعارف ، والعلوم ، والثقافات ، التي اخرجتها الحضارات العالمية بما في ذلك الحضارة الصينية .

واصبحت بغداد ، من الناحية المادية ، مدينة خيالية ، تعج بالبيوت والقصور والجوامع . وتدفع الى بغداد بالذهب ، والفضة ، واللؤلؤ ، والعاج ،

والجواهر ، والحرير ، والافاويه ، والعطور ، والتحف من منتجات الصنائع . لقد تدفق على بغداد كل اصناف الاطعمة ، والترف ، والمصنوعات ، المعروفة في العالم يومذاك . ولم تكن بغداد ، وحدها ، المدينة المزدهرة . فقد اصبحت القاهرة والاسكندرية ، ودمشق ، والبصرة ، مدن ثراء ورخاء وترف .

اما من الناحية الثقافية فقد اثارت مصادر المعرفة الغنية المتراكمة ، المكتشفة حديثاً ، عقل العرب النشيط ، ودفعته الى الدراسة والبحث في كل فرع من فروع المعرفة . لقد رحب العرب بالعلماء والادباء والفنانين واصحاب الصنائع والموسيقيين والشعراء ، القادمين من مختلف ارجاء العالم ، وشجعوهم . وانشأوا مدارس يدرس فيها ما انتجه كبار العلماء والحكماء من معرفة وحكمة . وترجمت الى اللغة العربية مؤلفات اعاظم العلماء والفلاسفة من يونان ورومان وفرس وهنود . وبهذا حفظ العرب للحضارات القادمة اثاراً هامة مما قدمه الاوائل في المعرفة والادب . واضاف العرب اشياء مبتكرة الى الطب والاداب والعلوم واخترعوا علمي الجبر والكيمياء ، اللذين اشتق اسمهما في اللغات الاوروبية من اسميهما العربيين .

واغلب الظن ان الاعداد ، التي تدعى بالاعداد العربية ، قد جلبت من الهند الى بغداد . اما الصفر فقد اخترع في عصر بغداد العظيم . فقد طور هذا الاختراع ، الذي يبدو وكانه شيء صغير ، الحساب العددي ، وبسط استعماله . وذلك لانه ادى الى استعمال النظام العشري ونظام المراتب العددية ، اي استعمال عشرة اعداد فقط في مراتب عددية لا تحصى كالاحاد ، والعشرات ، والمئات ، والالوف الخ . وللعرب فضل كبير على تحسين صناعة الورق التي اخترعها في الاصل الصينيون . وقد انتقل الورق الذي حل محل وسائل الكتابة السابقة — الواح الطين ، والبردى ، وجلود الحيوان ، وقطع النسيج — الى اوربا في وقت مناسب ، فساعد على تطوير الطباعة بواسطة الحروف المتحركة .

على المرء الذي يريد ان يلم بحياة وثقافة عصر هارون الرشيد الزاهر ان يرجع الى كتاب الف ليلة وليلة . هذه القصص معروفة معرفة جيدة في العالم الغربي على الرغم من ان اهمية تلك الأيام قد نسيت الى حد بعيد . نعني ان العرب لم يعملوا على ازدهار الثقافات القديمة ازدهاراً رائعاً فحسب وانما ابقوا مشعل المعرفة متوقداً رائعاً في حين كانت اوربا تعيش في عتمة « العصور المظلمة » .

مات هارون الرشيد عام ٨٠٩م . وبينما ظلت امجاد عصره ، زمناً طويلاً بعد وفاته ، تتضاءل بطيئاً ، فقد اصيبت دولة العرب بالضعف والانحلال منذ ذلك الحين . فقد غزتها ، في عام ١٠٧١ ، قبائل بربرية قادمة من الشمال يعرفون بالاتراك السلاجقة . واعتنق السلاجقة الاسلام ، وادخلوا الى الامبراطورية النخرة حيوية جديدة . وفي عصر سيطرة السلاجقة حدثت الحروب الصليبية .

لا تكون الحروب الصليبية جزءاً مهماً من هذا التاريخ الذي نتحدث عنه ، فهذه الحروب ، التي بالغ الاوربيون في وصفها ، لم تؤثر تاثيراً عميقاً في مجرى الحوادث التي وقعت في الشرق الاوسط عامة . ولم تثر هذه الحروب تعصباً دينياً في نفوس المسلمين الذين اتصفوا بالتسامح مع ابناء الديانات الاخرى . ومن نتائج الحروب الصليبية المؤسفة انها جعلت النصارى الغربيين يعادون المسلمين والدين الاسلامي . على ان الزمن ، لحسن الحظ ، قد محا هذه العداوة . ومن نتائج الحروب الصليبية المهمة انها جعلت الاوربيين يتصلون بحضارة العالم العربي وثقافته . وقد ساعد هذه الاتصال ، مساعدة عظيمة ، على قيام « عصر النهضة » في اوربا .

في عام ١٢٥٨ حدثت غزوات المغول الفاجعة بقيادة هولاكوخان ، حفيد جنكيز خان المرعب ، الذي خرب اسيا ، وارعب اوربا . واغلب الظن ان المغول كانوا اكثر الغزاة خبثاً وقسوة في تاريخ العالم اطلاقاً . وقد عبر جنكيز خان بالكلمات التالية عن العقيدة التي كان المغول يسيرون

بموجبها : « ان اعظم سعادة ينالها المرء هي ان يقهر اعداءه ويطاردهم ، ويستولي على املاكهم ، وان يرى اهلهم يبكون ويعولون ، وان يمتطي صهوات خيولهم ، ويمتلك بناتهم وزوجاتهم » .

عندما زحفت جحافل هولاكوخان على بغداد استسلم الخليفة العباسي الجبان ، المستعصم بالله ، دون قتال . وقد اظهر هولاكو احتقاره للمستعصم بان امر فوضع في كيس ، وديس حتى مات . ونهبت بغداد نهباً عاماً شاملاً . وحطمت مكتبات واثار فنية لا تقدر بثمن . وقتل معظم السكان بوحشية قاسية . واخذ المغول ، بعد ان هدموا بغداد ، يقتلون سكان العراق ويهدمون مدنه الاخرى . وقد خربوا حتى قنوات الري والسدود التي جعلت العراق بلداً خصباً غنياً خلال الاف السنين . ولم ينهض العراق بعد نهوضاً كاملاً من اثر تلك الضربة المدمرة .

وجاءت الامبراطورية العثمانية واخذت ، على مر العصور ، تتوسع . لقد استولت الدولة العثمانية على بلاد الشرق الاوسط الهرمة المتعبة ، ولكنها لم تفعل سوى القليل في سبيل تنشيط هذه البلاد واستعادة حيويتها . واستغرقت هذه البلاد ، التي لعبت دوراً فعالاً في تاريخ العالم ، في نوم عميق ، لم تستفق منه الا في وقتنا الحاضر . على ان مشعل الحضارة المتقدمة الى الامام كان قد انتقل الى الغرب .

حين اكتشف كولمبوس العالم الجديد كان البحارة البرتغاليون يؤسسون مواقع لهم على سواحل الهند ، والبحر الاحمر ، والخليج العربي . ثم جاء البريطانيون فاخرجوا البرتغاليين من مواقعهم ، واخذوا يهددون سيطرة الاتراك على كثير من المواقع الستراتيجية . ولم يكن لهذه التطورات سوى تأثير ضئيل على بلاد الشرق الاوسط المستغرقة في النوم .

١

السيادة الاسلامية *

ارشيبالد ر. لويس

كانت الحملة على صقلية وفتح جزيرة كريت عام ٨٢٧ بداية عهد جديد في التاريخ البحري الخاص بالبحر الأبيض المتوسط . وكان من شأن هذين الحدثين انهما قضيا على سلطان البيزنطيين الذي ما كان ليتحداه احد ، كما ان النفوذ البحري قد أخذ يتسرب الى أيدي الشعوب الأسلامية التي عمرت شواطئ البحر المتوسط الجنوبية من طرطوس الى جبال البرنيس . على ان هذا التطور في الأوضاع لم يحدث طفرة واحدة ،فان حكام القسطنطينية ، خلال تلك الحقبة ، ظلوا محتفظين ببعض القوات البحرية الهامة ، واستمروا يحاربون اعداءهم المسلمين بحراً في الشرق والغرب ببسالة وجرأة . وقد استطاعوا ان يؤخروا بني الأغلب في انجازهم فتح صقلية حتى عام ٩٠٢ ، وان يوفروا قوة بحرية كافية للمحافظة على امتلاكهم اجزاء هامة في جنوبي ايطاليا وبحر الأدرياتيك ، وبقوا أسياد البحر الأسود ، وان لم يكن ذلك من السهولة بمكان . ولقد حاولوا استرجاع جزيرة كريت بارسالهم حملة بعد اخرى لزحزحة القراصنة المسلمين عنها ، غير أنهم كانوا خلال معظم تلك السنين في موقف دفاعي ، باستثناء فترات محدودة ، كما كانت خسائرهم

---

* فصل من كتاب Naval Power and Trade in The Mediterranean A. D. 500-1100 تأليف ارشيبالد ر. لويس (نشرته مطبعة جامعة برنستون ١٩٥١)

تزيد كثيراً جداً على مكاسبهم في هذا الميدان . ولم يهل القرن العاشر حتى كان النفوذ الفعال في البحر الأبيض المتوسط في أيدي أعدائهم المسلمين .

أما أشد الهجمات على سيادة بيزنطية البحرية فقد قامت بها العمارات البحرية التابعة لشمال أفريقية في المياه الايطالية والصقلية ، وكذلك اساطيل كريت الاسلامية في بحري أيجة وايونية . على ان الهجوم الغربي كان ، من وجوه عدة ، أهم وأشد أثراً . لقد بدأ بانزال حملة كبيرة من شمال أفريقيا عند مازرة على شاطئ صقلية الجنوبي ، وذلك عام ٨٢٧ . وما كادت هذه الحملة تطأ أرض الجزيرة حتى أخذت في التقدّم لمحاصرة عاصمتها سرقوسة . ولقد أبحر اسطول اسلامي بغية اكمال الحصار من الناحية البحرية . وترامى النذير فوراً الى القسطنطينية فلمّت شعث قوتها البحرية لنجدة المدينة المحاصرة (١) ، واستجابت البندقية لاستغاثة اخرى فبعثت بمفارزها البحرية الى الميدان (٢) ، وقامت قوة كارولنجية بحرية من توسكانيا بقيادة بونيفاس ، ولربما بمساندة من بيزنطية ، بهجوم معاكس على فرضة بونة (عنابة) البحرية الواقعة على شاطئ الشمال الأفريقي (٣). وكان الأهم من ذلك ارسال القسطنطينية جزءاً ضخماً من اسطولها الشرقي الى ساحة المعركة ، فتمكن من دحر العمارات البحرية الأفريقية ، وطارد بقاياها فألجأها الى ميناء سرقوسة . ولما شعر المسلمون بالعجز عن انقاذ ما تبقّى من سفنهم ، أحرقوها وانسحبوا من المدينة (٤) ولم يبق في ايديهم عند حلول عام ٨٢٩ الا مازرة ، وهي المكان الذي أنزلوا فيها قواتهم اول الأمر ، ومينيو (Mineo) القريبة منها .

ولم تفتّ في عضدهم هذه النكسة الأولية ، فعادوا الى الهجوم في العام التالي . وقد حمل اسطول افريقي كبير امدادات اخرى الى جيش المسلمين الذي ما زال مقيماً في الجزيرة (٥) . اضف الى ذلك ان قوة اسبانية وصلت أيضاً الى هناك من طرطوشة لدعم الجيش الاسلامي ، الا أنها لم تكن ذات نفع كبير ، فقد هزمها الجنود البيزنطيون ، ولم يسعها الا الانسحاب (٦) .

أما الأفريقيون فلم يفعلوا ذلك ، وانما بدلاً من ان ينسحبوا ، واصلوا محاصرتهم لمدينة بلرم (بالرمو) الهامة الواقعة في الناحية الغربية من الجزيرة . ولما لم يصل اي اسطول بيزنطي الى هذه المدينة لنجدتها في الوقت المناسب ، فقد سقطت في يد بني الأغلب عام ٨٣١ (٧) . ومن ذلك الوقت فصاعداً أصبحت بلرم قاعدة عظيمة الشأن ، ومركزاً للقوة الاسلامية في جزيرة صقلية . وهي وان خضعت ، نظرياً ، الى حكم الشمال الافريقي ، الا انها كانت ذات كيان مستقل ، واعتبرت الميناء الممتازة التي كانت تخرج منها سفن المسلمين لترويع شواطئ ايطاليا وتجارتها ، والأجزاء البيزنطية في الجزيرة .

وما لبثت قاعدة بلرم البحرية الأمامية ان دعمتها تطورات جديدة : فقد استولى اسطول بني الأغلب ، أولاً ، على جزيرة بانتيلليريا عام ٨٣٥ (٨) . وبذلك زال خطر قطع المواصلات بين صقلية وافريقية ، ذلك الخطر الذي كان يهددها لكونها جزيرة في يد البيزنطيين فاصبح ارسال المدد من افريقية امراً يسيراً وثانياً دخلت بلرم في حلف مع مدن شاطئ كامبانيا الايطالي ، وخاصة مع نابولي ، وذلك عام ٨٣٦ (٩) . ولربما كان هذا الحلف نتيجة للمساعدة التي قدمتها عمارات بلرم البحرية الى اهالي نابولي في محاربتهم لعدوهم الداخلي أمير بانيفانتوم اللومباردي(١٠) . ومن الممكن ان يكون قد قام ايضاً على أساس من العلاقات التجارية بين تلك المدن وشمال أفريقيا الاسلامي خلال العديد من السنين الطوال ، وذلك بالرغم من اعتراضات البيزنطيين . ومهما كان السبب فان مصادقة نابولي كانت لا تقدر بثمن بالنسبة الى العرب الصقليين ، فقد أضعفت من قوة القسطنطينية البحرية في مياه ترهانيا في الوقت العصيب . هذا ، ولربما كان تخلي أهالي نابولي عن بيزنطية يفسر عجز القوات البحرية البيزنطية عن ان تعترض بنجاح سبيل العمارات البحرية الأفريقية التي حملت الى بلرم حاكماً جديداً عام ٨٣٥ (١١) . كما يمكن ان يوضح هذا أسباب نجاح تلك الغزوة

التي قامت بها قوة اسلامية اخرى على الجزر الأيولية في السنة نفسها (١٢) . أما فيما يتعلق بالحملة الأولى ، فمن الطريف ان نشير الى أن الأسطول الأفريقي كان يتضمن عدداً من الحرّاقات ، وهي من السفن التي كانت تلهب النفط وتقذف به الأعداء ، والتي مكّنت الأفريقيين من الرد على النار اليونانية التي كان يستخدمها اعداؤهم البيزنطيون . وكانت هذه أول مرّة يذكر فيها استخدام المسلمين أمثال هذه السفن التي ربما كانت سلاحهم السريّ الجديد (١٣) .

ولم يهل عام ٨٣٨ حتى شعر أمير بلرم بأنه ذو قوة كافية لمهاجمة حصن جفلوز (سيفالو) البحري الواقع على شاطئ صقلية الشمالي ، غير ان الهجومين البري والبحري اللذين قام بهما لم يكللا بالنجاح ، والفضل يعود الى اسطول النجدة الذي بعثت به القسطنطينية فحمل المسلمين على الانسحاب (١٤) على ان هذا الكبح لم يحل دون التقدم . ففي عام ٨٤٣ تمكنت القوات الاسلامية ، تؤيدها سفن اهالي نابولي ، من الاستيلاء على مدينة مسّينا التي تتحكم بالمضائق الواقعة بين قلورية (كالابريا) وصقلية (١٥) . والظاهر أنه لم يكن للبيزنطيين هناك قوة بحرية محلية كافية في المياه الصقليّة لحماية ذلك المركز الهام .

ومن أسباب هذه الانتصارات في مياه ترهانيا ، انشغال القسطنطينية في مكان آخر فقد كانت هجمات المسلمين تتقدم بسرعة في بحر ايونية وبحر أيجة ، وقد بدأت عام ٨٣٨ بالاستيلاء على برنديزي ، حيث أسقطها اسطول لغزاة مسلمين من كريت أو أفريقية أو ربما من كلاهما معاً . وكانت عمارة بحرية للبندقية ، تتألف من ستين سفينة حربية قد تجمعت للدفاع عن تلك المنطقة التي تعاني الكارثة بالقرب من كروتون في خليج تارنتو ، الاّ ان المسلمين دمّروا معظمها (١٦) . ثم ان الوضع المحلي في جنوب ايطاليا قد جعل من التدخل أمراً ميسوراً ، فان النزاع على سلطان دوقية بنيفانتوم اللومباردية كان قائماً بين متنافسين يطالبان بها وهما راديلخس

وسيكانولف . وقد استدعى الأول جنوداً مرتزقة من المسلمين الصقليّين والأفريقيين عام ٨٤١ ، فما كان من منافسه الا ّ ان قام بعمل مضاد فاستأجر مغامرين من مسلمي اسبانيا . وامثال اولئك وهؤلاء لم يكونوا ليهتموا كثيراً الاّ بالغنيمة ، وقد تمكن بعض المرتزقة الذين استدعاهم راديلخس من الاستيلاء على باري والمنطقة المحيطة بها عام ٨٤١ ، متعاونين كلياً مع أساطيل لقراصنة ما فتئت تعمل هناك عبر الشاطئ (١٧) .وما لبثت دولة قراصنة اخرى من دول المسلمين الأمامية القوية كبلرم ، ان ظهرت الى عالم الوجود ، وقد عاشت اكثر من ثلاثين عاماً . أما حاكمها ، ويلقب بلقب سودان (اي سلطان) ، فيظهر أنه استقل عن اية سلطة اسلامية في كريت او أفريقيا ، وانه اتصل ببغداد مباشرة للاعتراف به وبدولته (١٨) .

وهكذا كان اندحار البندقية ، وانشاء هذه الدولة الاسلامية الجديدة في باري ، واستيلاء قراصنة كريت على تارنتو في وقت واحد تقريباً — كل ذلك قد فتح بحر الأدرياتيك في وجه اساطيل الغزو العربية . ولقد بدأت سفن هذه الأساطيل أعمال النهب عام ٨٤١ بالاستيلاء على أنكونا ، وأزيرو الواقعتين في جزيرة شيرسو وحرقهما . وفي طريق عودتها ، قبضت على بعض تجار البندقية وهم قافلون اليها من صقلية (١٩) . وفي العام التالي ، عادت تلك السفن الى شمال بحر الادرياتيك وأنزلت الهزيمة باسطول للبندقية في خليج كوارينرو (٢٠) .

على ان هذه الانتصارات التي وقعت في الناحية الشرقية من شبه الجزيرة الايطالية قد فاقت تلك التي حدثت في الجانب التّرهاني ، فانه بعد ان عاضدت نابولي العرب الصقليين في استيلائهم على مسّينا ، تخلّت ، على ما يظهر ، عن تحالفها معهم ، ولربما كان ذلك راجعاً الى تمكّن أساطيل القرصنة من شواطئها وتدخلها بتجارتها . وهكذا نرى أن سرجيوس ، دوق نابولي، قد اقام تحالفاً مع المدن البحرية المجاورة: أمالفي (أملف)، وجاييتا ، وسورنتو . وقد هزمت أساطيلها المتحدة النهابين المسلمين في

البحر وحملتهم على التخلّي عن شباك قرصنتهم في جزيرة بونزا القريبة من نابولي ، وفي ليقوسيا وهي نتوء جبلي في خليج سالرنو (٢١) . وهكذا باء المسلمون بالخيبة في هذا الاتجاه فحولوا اهتمامهم الى الممتلكات البابوية . وفي عام ٨٤٨ أنزلوا جيوشاً تغلّبت على الحاميات الموجودة في سيفيتا فاكشيا ونوفا اوستيا ، وقامت بغزو أرباض مدينة روما نفسها (٢٢) .

وسارع البابا يطلب مساعدة بحرية من مدن كامبانيا المتحالفة . والظاهر ان هذه المدن قد استجابت لطلب البابا ، وأرسلت اسطولاً لحماية الشاطئ البابوي ، غير أن عاصفة هبت فحطمت عمارة المسلمين البحرية عبر شاطئ اوستيا مما جعل تلك المساعدة غير ضرورية (٢٣) . وقد تكون هذه المقاومة التي أبداها شاطئ نابولي هي التي شجعت سلطات البيزنطيين في صقلية ، وحملتهم عام ٨٤٨ على ارسال اسطول صغير مؤلف من عشر بوارج حربية في غزوة بلغت بهم خليج مونديللو الذي يبعد مسافة ثمانية أميال عن بلرم نفسها (٢٤) . غير أنه ما كاد خطر اختراق المسلمين المباشر لساحل ايطاليا يصد ويكبح ، حتى بادرت نابولي والمدن المجاورة الى الدخول ، مرة اخرى ، في علاقات وثيقة مع المسلمين الذين كانوا أعداءها في وقت سالف . وقد استمرت العلاقات بينها وبين بلرم ، للعشرين سنة التالية او يزيد ، علاقات ود وسلام .

وقد مضى عقد كامل لم يحدث فيه سوى بعض الأعمال البحرية التي كان يقوم بها المسلمون ضد جيرانهم المسيحيين ، إما في بحر ترهانيا او بحر الادرياتيك . ولربما كان بعض أسباب هذه الأعمال تعود الى المنازعات بين مسلمي كريت وبني الأغلب في البحر (٢٥) . ومهما كان الأمر ، فان فترة السلام هذه قد انتهت عام ٨٥٨ عندما هاجمت قوات بلرم البرية والبحرية مدينة جفلوز (سيفالو) واستولت عليها (٢٦) وكذلك عندما اندحر اسطول بيزنطي مؤلف من أربعين سفينة عبر ساحل أبوليا (٢٧) . وقد أثارت هذه الخسائر القسطنطينية ، ودفعتها الى القيام بمجهود بحري

جديد . وعليه فقد بعثت باسطول بيزنطي مؤلف من ٣٠٠ سفينة من الشرق الى سرقوسة . وقد أبحرت هذه الأرمادا عبر مضائق مسّينا لاسترجاع سيفالو فالتقت عبر الشاطئ الشمالي باسطول عربي انتصر عليها انتصاراً باهراً وأنزل بها خسائر فادحة أفقدت بيزنطية مائة سفينة ، وتلك أعظم هزيمة بحرية ألحقت بها منذ عام ٨٤٠ (٢٨) . وقد تلت هذه الضربة الخطيرة كارثة اخرى نزلت بالقوة البيزنطية في صقلية ، وهي فقدانها حصن قصريانة (كاستروجيوفاني) الداخلي عام ٨٥٩ (٢٩) . وبذلك لم يبق في يد القسطنطينية من الجزيرة الاّ الساحل الشرقي بالقرب من سرقوسة ، والا بعض الأماكن الداخلية ، حيث ان ثلثي صقلية أصبح الآن في أيدي العرب .

وبعد ثماني سنوات صمم المسلمون على اكمال فتحهم ، فبعث حاكم بالرمو بجيش بريّ وبحرّاقاته الى سرقوسة ، غير ان اسطول نجدة شرقي للبيزنطيين طرد المهاجمين في عام ٨٦٨ (٣٠) ، فانتقم بنو الأغلب عام ٨٧٠ باستيلائهم على مالطة . وهكذا أثبتوا للبيزنطيين سلطانهم التام على المضائق الافريقية — الصقلّية (٣١) . وفي عام ٨٧٨ وُجّه هجوم ضخم نهائي على سرقوسة براً وبحراً (٣٢) . ولم تصل في هذه المرة أية مساعدة بحرية ، فسقطت المدينة في ايدي القوات الاسلامية ، وبذلك لم يبق في ايدي البيزنطيين من جزيرة صقلية كلها الاّ طبرمين (تورمينا) ومنطقة صغيرة عبر المضائق الممتدة من ريو (ريجيو) .

ومن الأسباب التي مكنت المسلمين من فتح جزيرة صقلية تهديدهم لأيطاليا ، ذلك التهديد الذي استحوذ على اهتمام أعدائهم . ولما كانوا حلفاء لنابولي في الساحل الغربي ، وكانت لهم قواعد ثابتة على ساحل الأدرياتيك عند باري وغيرها من الأماكن فقد كانت غزواتهم في العقد السادس من القرن التاسع ، داخل جنوبي ايطاليا ووسطها ، جد مدمرة . والواقع أنهم تراءوا كأنهم سيستولون على المنطقة كلها . ودب الذعر بقلب حاكم ايطاليا الكارولنجي ، لويس الثاني ، فقرر بتأييد بابوي ان يقوم بعمل

ضدهم ، الا أنه لم يصب من النجاح الا قليلاً . فهو لم يستطع ، وهو لا يملك اي اسطول ، ان يزحزح المسلمين عن حصونهم الساحلية التي استطاعوا ان يشنوا منها غزوات الى داخل البلاد . أما حصاره الطويل لباري مثلاً ، فقد تمكن ان يقوم به ولكن دون جدوى اذ كانت المنعطفات الساحلية في ايدي المسلمين (٣٣) .

وأخيراً أخذ المد بالتراجع عام ٨٦٧ ، فقد تدخلت كل من البندقية فالقسطنطينية في المياه الايطالية . أما البندقية ، ولربما بمحالفة لويس الثاني ، فقد نالت انتصاراً بحرياً بالغرب من كارنتو ، وبذلك انتقمت لا ندحارها في ذلك البحر قبل سبع وعشرين سنة (٣٤) . وأما الامبراطور البيزنطي باسيل الأول ، فقد بعث بأسطول مؤلف من مائة سفينة بقيادة النبيل نيكيتاس لانقاذ راغوصة (راجوزا) التي كانت تحاصرها قوة من كريت وتارنتو (٣٥) . ولما انتصر البيزنطيون في راغوصة (راجوزا) تحولوا الى ايطاليا . وفي عام ٨٧٠ ، ظهر اسطول أضخم من ذاك في مياه باري ، وكان يضم قطعاً بحرية راغوصية ودلماسية ، تقابله من البر جيوش لويس الثاني . وقد برهن تدخلهم هذا على أنه كان حاسماً . وأخيراً سقطت المدينة بيد الملك الكارولنجي . غير أنه في الوقت نفسه نشب الخصام بين لويس والبيزنطيين اذ اتضح له ان بيزنطية تناهض طموحه واهدافه في جنوبي ايطاليا . وبفضل هذه العداوة انقلب لويس راجعاً الى الشمال ليموت وهو خائب الأمل . أما باسيل الأول فقد جنى ثمار جهوده (٣٦) . ففي عام ٨٧٣ استعادت قواته اوترانتو ، وفي عام ٨٧٦ سقطت باري في يد البيزنطيين (٣٧) . والظاهر ان تارنتو وحدها هي التي بقيت عربية ، فمن هذه المدينة ، او ربما من كريت ، أبحر الأسطول الأسلامي الذي غزا البندقية عام ٨٧٥ ، واحرق ميناء كوماشيو الواقع عند مصب نهر بو ، وقد كانت هذه الحملة آخر الحملات الاسلامية على الادرياتيك الأعلى (٣٨) .

وبينما كانت قوة بيزنطية البحرية هكذا تؤكد ثانية وجودها بمساعدة

البندقيين في ساحل ايطاليا الشرقي ، نرى أنها كانت أقل نصيباً من النجاح في الساحل الغربي . نعم ان قوة بحرية صغيرة مؤلفة من عشر بوارج حربية بقيادة جورج ، حاكم كالابريا ، ظهرت في مياه بحر ترهانيا ، غير انها لم تفعل الكثير ، فقد تزايد ضغط المسلمين على طول هذا الساحل الايطالي . وفي عامي ٨٦٨ و ٨٧٢ قام المسلمون بحملتين غير موفقتين على جاييتا وسالرنو واحدة بعد الاخرى (٣٩) . وقد عانت المنطقة البابوية كثيراً من اعمال النهب هذه ، فبعث البابا حنا الثامن يلتمس الحماية من شارل الأصلع ، ومن بيزنطية ، وكل من المدن : أملف (أمالفي) ، وجاييتا ، ونابولي (٤٠) . الاّ أنه لم ينجح كثيراً . ولم تستطع القسطنطينية ان تسدي الاّ قليلاً لانشغالها في صقلية والشرق ، وتخوفاً من تودد البابا للكارولنجيين . أما شارل الأصلع فلم تكن لديه قوة بحرية لارسالها ، وأما مدن كامبانيا فلم تشأ ان تسيئ الى اصدقائها المسلمين . وفي النتيجة لم تتمتع ممتلكات الكنيسة في أواسط ايطاليا بشيئ من الأمن الا بدفع ٢٥ الف منكوسي فضي للغزاة (٤١) .

ولم يخف الضغط الا في عام ٨٨٠ لما ظهرت عمارة بحرية كبيرة للبيزنطيين في مياه صقلية وأصابت بعض النجاح . وقد قطع هذا الاسطول طرق التجارة بين المسلمين ومدن جنوب ايطاليا ، واستولى على كميات كبيرة من زيت الزيتون الى حد ان سعره قد تدنّى كثيراً في أسواق القسطنطينية (٤٢) والظاهر ان البيزنطيين قد ركزوا هذا الاسطول بصورة دائمة ، في ثرمة (ترميني) الواقعة في المياه الغربية . وقد يكون لتأثير هذا الاسطول الفضل في اعادة نابولي الى ولائها لبيزنطية عام ٨٨٤ (٤٣) ، وكان قد طال عدم ولائها . الا ان الاسطول البيزنطي هذا لم يستطع ان يحول دون اقامة المسلمين عشاً للغزو في مونت جاريجليانو عام ٨٨٢ أو عام ٨٨٣ (٤٤) .

والظاهر ان قوة البيزنطيين البحرية كانت على قدر كاف لاشعار بلرم

بالخطر ، وفي عام ٨٨٥ قامت معاهدة بين المتنازعين (٤٥) . وفي العام نفسه بذلت بيزنطية جهداً في الغرب على نطاق واسع فأنزلت في جنوب ايطاليا جيشاً ضخماً بقيادة نقفور (نيسيفوراس فوكاس) الذي أخذ يعمل طوال سنتين مستخدماً القوة والديبلوماسية . ولم تهل سنة ٨٨٦ حتى كان قد مكّن من جديد لقوة بيزنطية في جنوب ايطاليا ، واتحدت قلورية (كالابريا) وأبوليا ، واعترفت بانيفانتوم بسلطة البيزنطيين ، وكذلك فعلت مدن كامبانيا (٤٦) . وقد تراءى ، بهدوء مسلمي صقلية وقيام قوة بيزنطية البحرية باعمالها من جديد في بحر ترهانيا ، ان فجر سلام قد أشرق ، غير ان الأمر لم يكن كذلك ، فبعد وفاة باسيل الأول عام ٨٨٦ ، عاود المسلمون تعدياتهم فهاجموا فلورية (كالابريا) عام ٨٨٨ (٤٧) . ولهذا أبحرت سفن الاسطول الامبراطوري غرباً الى ريو (ريجيو) ، وعبرت مضائق مسّينا . وقد اصطدمت بالقرب من ميلاط (ميلازّو) ، عند شاطئ صقلية الشمالي بأسطول ضخم للمسلمين ، وبذلك أعاد تاريخ سنة ٨٥٩ نفسه ؛ فانهزم البيزنطيون شر هزيمة ودمرت سفنهم تدميراً تاماً (٤٨) . ولم يسد السلام في سنة ٨٩٥ حتى كانت القسطنطينية قد فقدت سلطانها القصير المدى على مياه صقلية وغرب ايطاليا (٤٩) .

وبعد سبع سنوات ضرب بنو الأغلب ضربتهم النهائية ضد البيزنطيين . وقد قاد ابراهيم ، الملك الافريقي الذي تخلّى عن الحكم ، حملة بحرية وبرية كبيرة من بلرم عام ٩٠٢ وهاجم ما تبقى للبيزنطيين في صقلية ، وطبرمين (تورمينا) ، والنواحي المحيطة بها . وقد سقطت كلها ما عدا حصناً واحداً وهو طبرمين (تورمينا) الجديدة فقد بقي من غير فتح . وقد تابع ابراهيم زحفه المظفر من صقلية عبر المضائق الى قلورية (كالابريا) . ولم ينقذ ايطاليا المذعورة من شبح المصاب الذي أصاب طبرمين (تورمينا) الاّ وفاة ابراهيم فجأة في كوسنزا ، وانسحاب جيش المسلمين الى صقلية (٥٠) . ثم ان القلاقل التي اصطحبت سقوط ملك بني الأغلب ، وقيام الفاطميين

في تونس قد ساعد الايطاليين على التقاط انفاسهم رغم ضعف البيزنطيين البحري والعسكري .

وبكلمة موجزة نقول ان صقلية قد سقطت عام ٩٠٢ بيد المسلمين الأفريقيين على الرغم من قتال بيزنطية المرير الطويل للاحتفاظ بها . غير ان بيزنطية حشدت في غضون ذلك قوة بحرية ، ايام باسيل الأول ، من اسطولها واساطيل حليفاتها الغربيات كالبندقية ، كانت كافية لاسترجاع باري وتارنتو من المسلمين والسيطرة على مقدرات قلورية (كالابريا) وآبوليا ، واستعادة نوع من السيطرة على مدن كامبانيا غير الموالية ، وهي نابولي وجاييتا وأملف (أمالفي) . ولم يبق الا عش قرصنة في مونت جاريجليانو قائماً كشوكة في جانب القطاع الجنوبي من الأراضي الايطالية .

وما لبثت الفوضى في افريقيا وصقلية ان أتاحت الفرصة لأزالة هذه القاعدة من قواعد التوغل الاسلامي وفي عام ٩٠٩ استولى الفاطميون على تونس وأصبحوا حكام القيروان . أما محاولاتهم للسيطرة على صقلية فكانت على كل حال أقل نجاحاً بادئ ذي بدء (٥١) . ولقد ثارت بلرم عام ٩١٣ ووجهت اسطولها الى أفريقيا الفاطمية في السنة التالية . ولما كان جزء كبير من القوة الأفريقية البحرية مشغولاً ، في ذلك الوقت ، بمحاولات ضم مصر الى ملك الفاطميين ، فان الصقليين ، بادئ الأمر ، لم يقابلوا بمقاومة شديدة ، فدمروا اسطولاً افريقياً عبر لانلي بالقرب من المهدية ، وأنزلوا قوات برية استباحت صفاقس وهاجمت طرابلس (٥٢) . ولم يستطع الفاطميون استعادة سلطانهم على الجزيرة الأ عام ٩١٧ ، وقد استخدموا نفس الاسطول الذي حملوا به على مصر (٥٣) .

وفي غضون هذه الفترة اشترى حاكم قلورية (كالابريا) البيزنطي الأمن لولاياته من صقلية بدفعه ٢٢ الف قطعة ذهبية في السنة (٥٤) . وثمة شيئ أهم من ذلك ، وهو أنه بالرغم من فشل الهجوم الذي قامت به نابولي وكابوا وأملف (مالفي) على مونت جاريجليانو عام ٩٠٨ ،

فقد رافق النجاح أعداء النهابين المسلمين عام ٩١٥ ، ذلك ان قوة بحرية برية مشتركة من البيزنطيين والإيطاليين ، بعد شعورهم انهم في نجاة من خطر تدخل الصقليين ، قامت بهجوم على الحصن الاسلامي . وكانت هذه القوة بقيادة نيقولاس بنسنجلي، وكانت تضم كذلك جنود بابوية وايطالية، كما تضم جنوداً من نابولي وجاييتا . وقد طرد المقيمون في الحصن ، كما حررت ايطاليا جنوب توسكانيا ، من مزعجيهم المسلمين وذلك لأول مرّة منذ عام ٨٤٢ (٥٥) .

هذا ويكمن ضعف بيزنطية البحري حول شواطئ ايطاليا وصقلية خلال هذه المدة في الصعوبات التي كانت تعانيها في الشرق وعلى الأخص في بحر ايجة شمال جزيرة كريت . فلقد وجدت القسطنطينية من الصعوبة بمكان ان تناهض الأعداء في كل من الميدانين الأيجي والغربي في وقت واحد . وكانت محاولات البيزنطيين للقضاء على الخطر الذي يتهددهم من كريت قد بدأت فور فتح مسلمي اسبانيا لجزيرة كريت من الاسكندرية عام ٨٢٧ . وقد منيت احدى حملات البيزنطيين الأولى ، وكانت بقيادة فوتينوس، بالفشل الذريع (٥٦) . وكذلك كانت نتيجة حملة اخرى قام بها لاسترجاع الجزيرة كراتيراس ستراتيجوس الكبير هايوتسي الذي قاد سبعين بارجة حربية لهذا الغرض من بلاده والبلاد الاغريقية والايجية (٥٧) . ولقد قام مسلمو كريت بعمل معاكس لهذه الحملات ، فأغاروا على ساحل تراقيا وجزر سايكليد (٥٨) . وفي عام ٨٣٩ أصابوا نصراً عظيماً آخر على بيزنطية بتدميرهم اسطولاً اغريقياً بالقرب من جزيرة ثاسوس (٥٩) . وأخيراً أعدت القسطنطينية في العاصمة نفسها اسطولاً ضخماً عام ٨٤٣ بقيادة ثيوكستوس لاخضاع اولئك القراصنة المزعجين . على ان المكائد التي قام بها الكريتيون ، كانت على ما يظهر ناجحة الى الحد الذي حال حتى دون ابحاره (٦٠) .

ولم تستطع بيزنطية حتى عام ٨٥٣ ان تتخذ اي اجزاء بحري جديد في

هذه المياه ، وأخيراً قامت بهجوم ولكن ليس على كريت ، وانما على الدلتا المصرية التي كانت على ما يظهر في تحالف وثيق مع قراصنة كانديا . وقد استباحت هذه الحملة دمياط ونهبتها وعثرت على أسلحة معدة لارسالها الى مسلمي كريت (٦١) . وفي عام ٨٥٩ أغير مرة ثانية على الدلتا المصرية (٦٢). ولربما كان لهذه الغارات تأثير على كريت ، كما كان لهجمات بني الأغلب ، اذ لم يقم اهالي الجزيرة باقلاق راحة المنطقة البيزنطية مرّة ثانية حتى عام ٨٦٢ ، ففي هذه السنة هاجموا ميتلين وجبل آثوس (٦٣) . وبعد أربع سنوات ، أي في عام ٨٦٦ ، أقاموا لهم قاعدة شبه دائمة في جزيرة نيون بالقرب من شبه جزيرة تشالسيدك (٦٤) .

وفي عهد باسيل الأول بعثت قوة بيزنطية البحرية في مياه بحر أيجة وكذلك في المياه الغربية . ففي عام ٨٧٩ استطاع اسطول ضخم بقيادة الأميرال نيكيتاس اوريفا ان يدمر اسطولاً كريتياً في خليج كورنثوس (كورنث) ضامناً السلام في بحر ايجة لعقدين اثنين من الزمن (٦٥) . وعليه لم يقم الكريتيون بغارات جديدة حتى عام ٩٠١ . وكانت هذه الغارات على جزر سايكليد ، وقد استطاعت بعض السفن ان تتوغل حتى بحر مرمره (٦٦) . أما الضربة العظمى فقد أنزلت عام ٩٠٤ ، ذلك ان ليو حاكم طرابلس ، تؤيده بعض السفن الكريتية ، هاجم سالونيك على نطاق واسع ، وهي ثاني مدينة في الامبراطورية . وكانت في طليعة هذا الهجوم سفن تستخدم القذائف اللاهبة،وقد تكلل الهجوم بالنجاح التام،وأسر ٢٢ ألفاً من سكان المدينة حملوا أرقاء الى البلاد الاسلامية (٦٧) . ومن الواضح ان هذه الغزوات قد حفزت القسطنطينية الى ان تزيد من اجراآتها البحرية الهجومية ، ففي عام ٩١٠ وجهت حملة ضخمة على جزيرة كريت ، الاّ أنها كسابقاتها انتهت بالفشل ، وبقيت كانديا شوكة في جانب القوة البيزنطية في بحر ايجة (٦٨) . والواقع ان خطر كريت المهدد لأمن بيزنطية البحري لم يكبح الا عام ٩٢٣ لما انتصر اسطول رومانوس ليكابينوس

المجدد بالقرب من ليمنوس على اسطول القرصنة التابع لليو أميرطرابلس (٦٩) .
ومهما كان الأمر فان مسلمي كانديا لم يكونوا أعداء القسطنطينية الوحيدين في الشرق خلال هذه الفترة ، وان كانوا أشدهم خطراً واكثرهم عناداً . لقد كان لسورية وطرسوس بعض البحرية ايضاً في هذا الوقت . وعلى كل حال فقد بدت هذه القوة مهملة الى ان قامت حملة بيزنطية في وقت ما يقع بين عامي ٨٢٨ ، و ٨٤١ بنهب ميناء أنطاكية (٧٠) . والظاهر ان هذا الحادث قد أقنع العباسيين بأن شيئاً من الحماية البحرية لهذه الشواطئ أمر ضروري ، بالأضافة الى تلك الحماية غير المباشرة التي تقوم بها العمارات البحرية الكريتية والافريقية الى الغرب من الشواطئ المذكورة . ولهذا أمر الخليفة المعتصم ببناء السفن في سوريا ، ولربما في طرسوس ايضاً . ولما تم بناء هذا الاسطول ، وقد بلغ عدد سفنه ٤٠٠ سفينة ، أبحر عام ٨٤٢ متجهاً نحو بحر ايجة . وقد أصيب بكارثة حيث دمرته العواصف عبر شاطئ آسيا الصغرى ، فلم ينج منه الا سبع سفن (٧١) . وبعد بضع سنوات أغار البيزنطيون على مصر عام ٨٥٣ ، مما أقنع السلطات الحكومية فيها بضرورة تنظيم قوة مصرية بحرية ، وان كان مقدار ما أنشئ منها ما يزال موضع جدل (٧٢) .

وقد زادت القوة البحرية الدائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع ، في هذه المناطق ، وبصورة رئيسية في تخوم طرسوس حيث يبدو أنها كانت تعمل تحت قيادة الأمير الذي كان مسؤولاً أيضاً عن قوات الحدود البرية التي يستخدمها العباسيون ضد البيزنطيين . أما تلك القوة البحرية ، وربما دعمتها قطع من أساطيل سوريا ومصر ، فقد كانت قوية الى حد مكنها من شن هجوم على قاعدة أطالية (اتلية) البحرية في الأناضول البيزنطي عام ٨٦٠ ، مع الغزوات البرية التي شنتها القوات العباسية على آسيا الصغرى (٧٣) . وفي عام ٨٧٣ قام اسطول طرسوسي — سوري ، ربما بدعم من قطع كريت البحرية ، بغزو يوبويا في بحر ايجة (٧٤) .

والمعروف ان قوة البيزنطيين البحرية قد انتعشت في السنوات الأخيرة من حكم باسيل الأول . وقد تميزت بانتصاراتها على الكريتيين في بحر ايجة عام ٨٧٩ ، وعلى بني الأغلب والصقلّيين في الغرب ما بين عامي ٨٨٠ و ٨٨٦ . أما هذا الانتعاش في تلك القوة فقد ساعد في كبح تلك الجهود البحرية التي قامت بها طرسوس وسوريا ومصر معاً . وهنالك حقيقة اخرى ربما كانت أهم من ذلك ، وهي ان المشاكل المحلية قد أدّت بالمسلمين الى اهمال مقاوميهم البحريين التابعين للقسطنطينية . أما سبب تلك المشاكل والصعوبات فهو امتداد سلطة ابن طولون من مصر الى شواطئ سوريا وطرسوس . وأما طرسوس التي كان لديها أقوى اسطول ، فقد قاومت حتى عام ٨٨٨ قبل ان تخضع للدولة الطولونية . وفي هذه الحقبة كان باسيل قد استعاد جزيرة قبرص ليحكمها الكسيوس الأرمني ويجعل قطراً منظماً طوال سبع سنوات (٧٥)

وبانحلال الدولة الطولونية الذي بلغ مداه باستعادة فتح العباسيين لمصر عام ٩١٤ عادت القوة البحرية لكل من طرسوس والساحل السوري الى سابق بأسها ومناعتها . فمن طرابلس ، وغيرها من المدن السورية الساحلية ، أبحر ليو أمير طرابلس بأساطيل قرصنة لم تكتف باستباحة سالونيك ونهبها عام ٩٠٤ فحسب ، وانما ظلت ترعب الايجيين لجيل كامل . ومن طرسوس خرجت العمارة البحرية التي هزمت في نفس العام الاسطول الطولوني الضعيف في نهر النيل ، واكدت سهولة فتح العباسيين للبلاد من جديد (٧٦) . ومرة ثانية اصبح لطرسوس اسطول مؤلف من خمس وعشرين سفينة هو الذي تمكن عام ٩٢٠ من هزم قوة بحرية فاطمية مؤلفة من ٨٠ بارجة حربية قرب الاسكندرية ، وكبح غزو افريقي لمصر ، ملقياً القبض على على أمير ال الاسطول الغازي ثم عائداً به الى قيليقيا متنصراً (٧٧) .

وكانت بيزنطية تحت حكم ليو الحكيم ضعيفة في البحر ، فلم تستطع ان تفعل الكثير ضد هذه القوة البحرية . والظاهر ان قبرص في عام ٩٠٢ كانت بقبضة البيزنطيين مرة ثانية ، وانه كان على حاكمها وعلى أمير

المردة (او الجرامقة) في اطالية (اتلية) عبء خاص وهو منع المواصلات بين مسلمي كريت ومسلمي سوريا (٧٨) . أما القدر الضئيل من النجاح الذي أصابوه فيتضح من الحملة الكبرى التي قام بها ليو أمير طرابلس على سالونيك عام ٩٠٤ . ومع هذا فقد كان لهم شيء من القيمة كعنصر ازعاج ، ولهذا فان دميانا ، أمير صور وقائد الاسطول السوري قد أغار في عام ٩١٢ على جزيرة قبرص لأنها لم تراع حيادها التقليدي في الحرب الناشبة بين العرب والبيزنطيين (٧٩) .

ومن هنا نرى من الناحية العامة أنه رغم النزاع في صفوف مسلمي طرسوس ، وسورية ، وحتى مصر فانهم تمكنوا من اقامة قوة بحرية كافية ، وخاصة في اوائل القرن العاشر ، لاكمال تهديد كريت لطرق بيزنطية البحرية . ولم تتوقف بوارجهم البحرية عن كونها عنصر اهتمام شديد لحكام القسطنطينية الا بعد ان دمّر اسطول ليو أمير طرابلس عام ٩٢٣ . وحتى في تلك الآونة فان السفن من ذلك الشاطئ القليقي — السوري نفسه قد كانت من القوة بحيث تمكنت عام ٩٣٥ من صدّ حملة فاطمية ثالثة على مصر ، واستطاعت ان تساعد الأخشيد ، حاكم سوريا ، على ان يصبح حاكماً لوادي النيل الخصيب (٨٠) .

ولو كان هؤلاء المقاومون البحريون المسلمون من أفريقيا وصقلية وكريت ، وكذلك طرسوس و [illegible]ية هم وحدهم الذين كان على بيزنطية ان تحاربهم في القرن التالي لعام ٨٢٧ ، لكان ذلك كافياً في تفسير ضعفها البحري في البحر المتوسط . ولكن بالاضافة اليهم ظهر عدو بحري آخر في هذه الحقبة هدد مكانتها في البحر الأسود ، وهو منطقة كانت القسطنطينية تسيطر عليها سابقاً دون صعوبة . أما هذا الخطر الجديد فقد تمثل بالروس الفارانجيين من كييف وجنوب روسيا . وكان هؤلاء الروس اسكندنافيين ولربما سويديين في معظمهم . وقد ساقتهم المقادير الى هذه المنطقة للتجارة واعمال النهب على طول طريق فارانجيا التجاري الممتد الى ما وراء الأنهار

الروسية التي تصب في البحر الأسود وبحر قزوين . وفي المدن التجارية الواقعة على تلك الأنهار اصبح هؤلاء الطبقة الحاكمة السائدة التي تسيطر على الثروة التي تجلبها الصادرات والواردات الداخلة الى كييف ، ونفجورود وغيرهما من أمثال هذه المراكز (٨١) .

وكان ذلك النشاط التجاري هو الذي أدّى الى معرفتهم بثروة القسطنطينية ، او تزارجراد ، التي أثارت طمعهم . ولهذا فقد شنوا في عام ٨٦٠ هجوماً واسعاً على المدينة من الشمال مستخدمين مائتي سفينة . ولقد اختاروا الوقت المناسب لحملتهم ، اذ كان اسطول بيزنطية الرئيسي قد انزل به بنو الأغلب أشد الدمار عام ٨٥٩ بالقرب من صقلية ، كما ان اسطول سورية الاسلامي كان يهاجم اتلية ، والكريتيين كانوا يعملون في بحر ايجة . وهكذا نرى ان القسطنطينية لم يكن لديها قوة بحرية كبيرة لتستخدمها ضد مهاجميها الشماليين الذين حاصروها عشرة أشهر الى ان طردتهم عواصف الشتاء (٨٢) . وفي عام ٩٠٧ هاجموا المدينة مرّة ثانية عندما كانت قوة بيزنطية البحرية في تدهور كما كانت عليه الحال عام ٨٦٠ وذلك بعد فقدان طبرمين (تورمينا) في الغرب عام ٩٠٢ ، واستباحة ليو أمير طرابلس سالونيك ونهبها عام ٩٠٤ . ولولا هذه الأسباب لتغلبت بيزنطية عليهم بسهولة (٨٣) . غير ان قوتهم البحرية وخطرها في البحر الأسود كان من شأنه ان عقّد مشاكل دفاع القسطنطينية البحري تعقيداً كبيراً .

لقد كانت قوة المسلمين البحرية في اواسط البحر الأبيض المتوسط وشرقيّه هكذا في صعود ، والروس يهددون سلطة البيزنطيين على البحر الأسود ، فكيف كان الوضع في الغرب ، والحال مع المسلمين في اسبانيا ؟ ان الدولة الأموية في الاندلس لم تظهر من الاهتمام بالقوة البحرية بالبحر الاوسط . مثل ما كانت تظهره الاقطار الاسلامية الاخرى . أما أسباب ذلك فمنها ما يرجع الى ان حكام قرطبة تابعوا سياسة الود السابقة نحو القسطنطينية ، ومعاداة العباسيين . ولهذا فانهم لم يلعبوا اي دور

وخاصة في حملات بني الأغلب الأفريقية على صقلية وايطاليا . ولم يحدث ان قامت قوة من اسبانيا بمساعدة اعداء بيزنطية الا مرة واحدة ، وذلك عام ٨٢٩ . لقد اشتركت جملة من طرطوشة ، لمدة قصيرة ، في الهجوم على صقلية ، الا أنها ما لبثت ان انسحبت . ولما كان الكارولنجيون في عام ٨٢٨ يساعدون بيزنطية في الهجوم على بونه (عنّابة) فقد يتجلّى في هذا العمل تفسخ موقت بين الحلفاء القدامى . وعلى الرغم من أن النهابين من اسبانيا ربما قد انضموا فرادى الى اساطيل الغزاة وجموعهم التي عاثت في السواحل الايطالية ، وفتكت بالتجارة ، منقضة من الحصون الاسلامية أمثال جاريجليانو وتارنتو وباري وكريت ، فان العلاقات بين اسبانيا وبيزنطية قد بقيت علاقات ود وصداقة . وهذا هو الامبراطور ثيوفيلوس يرسل في عام ٨٣٩ الى كل من بلاط عبد الرحمن الثاني ، وبلاط لويس التقي ، سفراء يلتمسون له العون على اعدائه المسلمين في صقلية وافريقيا . وقد قوبل سفراؤه بالترحاب وقامت قرطبة بارسال بعثة مماثلة الى القسطنطينية ، الا أنه لم يكن منها سوى الكلمات المعسولة (٨٤) .

على ان هذا التصرف الودي لم يكن قائماً في العلاقات بين الامويين في اسبانيا والكارولنجيين ، فقد كانت العداوة بين هاتين الدولتين طويلة ومستمرة . أما القوة البحرية التي كانت تمتلكها اسبانيا في اوائل القرن التاسع فكانت تحتشد على طول الساحل الشمالي الشرقي من طرطوشة الى بلنسية . وكان الجميع يوجهونها ضد الكارولنجيين ما عدا أمير سرقسطة المستقل . وقد انحلت قوة الكارولنجيين البحرية في السنوات الأخيرة من حياة لويس التقي ، وضاعت كل من طرطوشة وبرشلونة ، ووهنت السيطرة على شمال ايطاليا . ولهذا فقد رأى مسلمو اسبانيا انهم يستطيعون غزو الخطوط الساحلية بقوة ، فشرعوا عام ٨٣٨ بارسال اسطول من تراقونه يضم بعضاً من سفن جزر الباليار الى مرسيليا (٨٥) . وفي عام ٨٤٢ جاء دور آرلس وضواحيها (٨٦) . وفي عام ٨٤٦ نزلت بمرسيليا

المصائب مرّة اخرى (٨٧) . وفي عام ٨٤٨ قبلت جزر البليار (الباليا) بالسيادة الاموية ووعدت بعدم التدخل بسفنهم (٨٨) . وفي هذه السنة نفسها ، وكذلك في عام ٨٥٠ تعرضت آرلس للهجوم مرّة اخرى (٨٩). واخيراً أصبحت المقاومة على ساحل فرنسا الجنوبي ضئيلة الى حد ان القراصنة المسلمين تمكنوا من تركيز انفسهم في جزيرة كامارغ عند مصب نهر الرون ، وذلك في قاعدة شبه دائمة (٩٠) . ومن هنا امتدوا الى الداخل ، وفي عام ٨٦٠ أسروا اسقف آرلس (٩١) . ولربما مكنو أنفسهم تمكيناً شبه دائمي أيضاً في مكان آخر على الشاطئ عند أنقاض ماجلون أو قربها . وتشهد منشآتهم المدرّجة التي أقاموها هناك فيما تلا من أزمان على وجودهم في تلك المنطقة (٩٢) . ولم يخفف من غاراتهم ونهبهم لهذا الجزء من فرنسا الا معاهدة سلم مهينة وقعها شارل الأصلع عام ٨٦٤ .

ويبدو ان اعمال النهب البحري قد سارعت في اواخر القرن التاسع الى بلوغ ذروتها . فبالاضافة الى قاعدتي الغزو شبه الدائمتين ، وهما كامارغ وماجلون ، نرى ان مسلمي اسبانيا ، قد أقاموا في عام ٨٨٨ ، ولربما بتأييد من آخرين ، قاعدة اكثر دائمية عند فركسينتوم على ساحل بروفانس . ومن هذا الموقع تابعوا غزوهم الى الداخل ، كما جرى قبل ذلك من باري وجاريجليانو . وقد عانى معظم اقليم بروفانس ، ومنطقة وادي نهر الرون الأسفل من غاراتهم المستمرة طوال ٨٤ سنة . لا بل انهم توغلوا في جبال الألب وسيطروا على الممرات الواقعة بين فرنسا وايطاليا من مونت سيني الى البحر الأبيض المتوسط ، جاعلين المرور بهذه الطرقات الى وادي البوعسيرا ان لم يكن مستحيلاً (٩٣) . أضف الى ذلك ان مسلمي اسبانيا احتلوا في عام ٩٠٢ جزر البليار احتلالاً نهائياً ، وعينوا والياً عليها (٩٤) . وعلى الرغم من ان هذه الجزر كانت منذ عام ٨٣٨ تحت النفوذ الاسلامي الا ان ضمها النهائي لم يتم الاّ في العام ٩٠٢ المذكورة ، وربما عاد هذا التأخر الى ضعف الأمويين في البحار

على ان هذا النمو المتدرج في قوة الأمويين البحرية في هذا الاتجاه ، لم يدعمه في القرن التاسع تنامي قوة بحرية في باقي انحاء شبه الجزيرة . فالواقع انه لم يكن للأمويين اسطول منظم تنظيماً حقيقياً في هذا القرن بالمرة ، وان كانت اقامة قاعدة فركسينتوم ، واحتلال جزر البليار قد أشارا الى بزوغ عصر بحري . أما ضعف قوتهم البحرية فيتجلى بعدم استعداد اسبانيا لغزوات الاسكندنافيين القدامى في منتصف هذا القرن . أما اولى غزوات القراصنة الاسكندنافيين فقد وقعت عام ٨٤٤ عندما هاجم اسطول لهؤلاء القراصنة ، مؤلف من ٥٤ سفينة ، مدينة لشبونة ومن ثم انضمت له ٢٦ سفينة اخرى ، واتجه لنهب اشبيلية ونيقور على الشاطئ الافريقي (٩٥). ولما كان الحكام الأمويون تعوزهم البوارج البحرية في هذه المنطقة فقد عجزوا عن صد اولئك المغيرين . وبدلاً من ذلك نراهم يرسلون بعثة للتفاوض مع ملك اولئك القراصنة الاسكندنافيين ، والظاهر ان هذه البعثة قد قامت بزيارة جوتلند ، وانها قوبلت هناك بالترحاب (٩٦) .

على ان هذه الجهود الديبلوماسية لم تضمن للأمويين اية مناعة حيال غزوات اخرى ، ففي عام ٨٥٨ قام القراصنة الاسكندنافيون بهجوم اكبر على اسبانيا . وقد ظهرت سفنهم مرة اخرى في نفس العام بالقرب من الجزيرة الخضراء ونيقور ، ومن ثم أقلعت الى البحر الأبيض المتوسط ، حيث استباحت اريبولا ونهبتها ، وهي واقعة على الساحل الشرقي ، وكذلك فعلت بجزيرتي مايوركا ومينورقة ، وقد أقاموا في جزيرة كارمايا على نهر الرون طوال فصلي شتاء (٩٧) . ومن هناك توغلوا في الداخل مجتاحين مدينتي لوني وبيزا على الشاطئ الايطالي فكانتا ضحيتين اخريين من ضحاياهما . ولقد أبحر البعض منهم الى شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وقاموا بغزو اللدردنيل وربما الاسكندرية ايضاً قبل قفولهم راجعين الى مواطنهم الشمالية (٩٨)

ان حملة الفايكنج الجريئة هذه لا تدل على ضعف اسبانيا البحري وحسب في تلك الحقبة من الزمن ، وانما ترجع اهميتها كذلك الى كشفها

عن الموقف البحري في عالم البحر الأبيض المتوسط كله . ولقد عرف أولئك القراصنة الاسكندنافيون كيف يتجنبون جميع المناطق التي تمخر فيها الاساطيل الحربية التي تستطيع ان تتدخل في اعمال النهب التي يقومون بها . وهذه المناطق كانت الشاطئ الاسباني بين دينيا وطرطوشه ، وشمال افريقيا وصقلية التابعتين لبني الأغلب وجنوب ايطاليا ، والشاطئ السوري . اما ضحاياهم فكانت جنوب اسبانيا وجنوب فرنسا وشمال غرب ايطاليا والدردنيل ومصر . وهي المناطق التي لم يكن ليوجد فيها الا الضئيل من القوة البحرية ، او التي انعدمت فيها هذه القوة خلال تلك الحقبة من الزمن.

هذا ، وكان من شأن هذه الغزوة الكبيرة ان حملت حكام قرطبة على شيئ من التفكير في الموضوع ، على أنه لجدير بالذكر أنها لم تؤد بهم الى بناء قوة بحرية منظمة خاصة بهم . وذلك يتضح خلال عام ٨٧٩ حيث جرت محاولة لبناء اسطول في قرطبة لاستخدامه في حملة على غاليسية المسيحية . ولم يكد هذا الاسطول السيّء البناء ، الفقير بالبحارة الماهرين يصل الى المحيط حتى غرق فيه (٩٩) . ولم تظهر لاسبانيا ، على العموم ، قوة بحرية منظمة حتى التنظيم الا على عهد عبد الرحمن الثالث في القرن العاشر .

غير ان الوضع الذي ساد عالم البحر الأبيض المتوسط في اوائل القرن العاشر لم يدم طويلاً . وكان يضم ذلك العالم الشعوب الاسلامية في جزر البليار غرباً ، وجزيرة صقلية في الوسط ، وجزيرة كريت شرقاً ، بالأضافة الى جزيرتي سردينيا وقبرص المحايدتين . أما كيف لم يدم طويلاً فان بيزنطية في الشرق ، واسبانيا الأموية في الغرب قد شرعتا في توسيع قوتيهما البحريتين فزعزعتا من التوازن البحري الذي كان موجوداً آنذاك ، ذلك أن كلاً من رومانوس ليكابينوس في القسطنطينية ، وعبد الرحمن الثالث قد وجه اهتمامه الكامل الى الشؤون البحرية فحققا في ذلك نتائج على جانب عظيم من الأهمية .

أما رومانوس ليكابينوس الذي اغتصب عرش بيزنطية وأصبح امبراطوراً ، فقد كان قبل ذلك امير الا ّ للأسطول البيزنطي . والظاهر أنه كان اول حاكم

بيزنطي ، منذ باسيل الأول ، يقدر أهمية الاسطول لامبراطوريته حق التقدير . ففي عهده تقدمت قوة القسطنطينية البحرية من الدرك التي وصلت اليه في عهد ليو الحكيم . وقد تمكن بانتصاره عام ٩٢٣ على اسطول ليو أمير طرابلس من تحرير الايجيين من نهب القراصنة لأول مرة طوال اكثر من عقدين من الزمن . وفي عام ٩٢٨ بعث وحدات من اسطوله لغزو مصر لاول مرّة منذ عام ٨٥٩ (١٠٠) ولسوء حظه هبّت عاصفة شتت شمل عمارته البحرية قبل ان تنزل بمصر الكثير من الدمار .

ولم تهل سنة ٩٤١ حتى كانت بيزنطية على درجة من القوة في البحار كافية لأن تشتت وتدمر قوة بحرية ضخمة للروس مؤلفة من الف سفينة بقيادة ايجور اميركييف ، كانت قد هاجمت القسطنطينية (١٠١) وفي عام ٩٤٩ وجهت حملة كبيرة على كريت ، على أنه بالرغم من ضخامتها لم تتمكن من أخذ كانديا ، ذلك الحصن الاسلامي المنيع وبقيت جزيرة كريت بأيدي المسلمين (١٠٢) . وفي عام ٩٥٤ شعر القراصنة البيزنطيون ، على كل حال ، انهم يتمتعون بالجرأة الكافية لغزو الفرما داخل الدلتا المصرية (١٠٣) . أما الأسطول البيزنطي الجديد الذي اتيح لنقفور (نيسيفورس فوكاس) ان يستخدمه بقوة فيما بعد فقد كان موجوداً في تلك الأيام .

وكانت بيزنطية ذات نشاط أيضاً في المياه الغربية ، لأن الحاجة كانت تدعو الى الحركة هناك كما هي الحال في الشرق . اذ ما كادت الدولة الأموية تستعيد سلطتها على صقلية عام ٩١٧ حتى راح سكانها وسكان الشمال الأفريقي كذلك يقومون بغاراتهم البحرية على الأقاليم البيزنطية . ففي عام ٩١٨ (١٠٤) وعام ٩٢٤ أغير على قلورية (كالابريا) في المنطقة القريبة من ريجيو (١٠٥) . وفي عام ٩٢٥ استبيحت اوريو (١٠٦) . ولهذا رأى حاكم قلوريه من الحكمة ان يجدد دفع جزية تبلغ ١١ الف قطعة ذهبية سنوياً ليمنع هذه الغزوات عن بلاده (١٠٧) ، وعندئذ حول الفاطميون

اهتمامهم الى مناطق اخرى . ففي عام ٩٢٨ هاجمت ٤٤ سفينة مدينة تارنتو (١٠٨) وارتأت سالرنو ونابولي في نفس الوقت تقريباً ان تفوزا من البسالة بدفع الجزية .

وقد يكون هذا الضغط البحري الذي قام به المسلمون من صقلية وافريقيا هو الذي ادّى بقوات بحرية بيزنطية كبيرة الى الظهور ثانية في بحر ترهانا لأول مرّة منذ عام ٨٨٨ . وقد هاجم هذا الاسطول ، بشيء من النجاح ، عشّ القرصنة في فركسينتوم الواقعة على ساحل اقليم بروفانس ، ذلك العش الذي ربما كان يعترض تجارة مدن ايطاليا الساحلية : املف وجايتا ونابولي وسالرنو . على انه لم يستطع ان يحقق هدفه ، ذلك انه كانت تعوزه القوات البرية (١٠٩) . وفي عام ٩٤١ استطاعت ديبلوماسية بيزنطية ان تكسب الى جانبها هيو ملك ايطاليا ، وقد وعد ان يهاجم الحصن الاسلامي من الناحية البرية ، بينما يقوم اسطولها بالهجوم بحراً . أما الهجوم البحري فقد كان ناجحاً ، وأما هيو فقد تخلّى عن وعده ، وبقي المسلمون يسيطرون على قاعدتهم في اقليم بروفانس (١١٠) .

والظاهر ان تجدد قوة بيزنطية البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي قد اقلق الفاطميين . وعلى كل حال فقد بعثوا في عام ٩٢٥ باسطول مجهز تمام التجهيز بغية توكيد قوتهم في بحر ترهانيا ، فهاجم سردينيا وكورسيكا وربما مدينة جنوا ، وأحرق عدداً كبيراً من السفن (١١١).وهذه الحملة على سردينيا لأول مرة منذ سنوات عديدة ، قد تعكس لنا سلطة بيزنطية مجددة على هذه الجزيرة التي كانت لمدة قرن من الزمن على الأقل مستقلة ، وكانت شأنها شأن جزيرة قبرص ، ذات وضع حيادي بين بيزنطية ومسلمي صقلية وشمالي افريقيا (١١٢) . أما الفاطميون فما لبثوا أن كفّ نشاطهم سلسلة من الأحداث المخلية الخطيرة . فبعد حملتهم الثالثة غير الموفقة على مصر عام ٩٣٦ ، ثارت صقلية ولم يستطيعوا ان يخضعوا عصاة الجزيرة الذين كانت تساعدهم بيزنطية الا بعد ثلاث سنوات من عصيانهم ، اي من ٩٣٧ الى

٩٤٠ (١١٣) . وبعد بضع سنوات حدث ما هو أشد خطورة وهو ثورة « صاحب الحمار » (أي مخلد بن كيداد ، أبي يزيد الخارجي) في شمال أفريقيا ، وقد هددت بالقضاء على ملكهم الأفريقي كله (١١٤) .

ولم يستطيعوا أن يحولوا إهتمامهم إلى ايطاليا التي يسيطر عليها البيزنطيون الا عام ٩٥٠ ، ففي هذا العام هاجموا كالابريا بجيش ضخم واسطول بحري كبير ، وقد عجز البيزنطيون عن المقاومة بصورة فعالة ، وخسروا نبيلاً من نبلائهم وقائد ذلك القطر في أرض المعركة (١١٥) . وهكذا لم يستتب السلام إلا بدفع الجزية القديمة من جديد . والظاهر أن ضعف بيزنطية ، الذي إتضح في الميدان ، قد أقنع أهالي نابولي بعدم جدوى ولائهم للقسطنطينية ، فاستمروا على إهمالهم له ، غير أن ولاة القسطنطينية في الغرب ، ما لبثوا على كل حال ، أن استعادوا سيطرتهم على المدينة عام ٩٥٦ باحتلالهم اياها أثر هجوم بري وبحري شنّوه عليها (١١٦) . وفي الوقت نفسه تقريباً إقيمت ديبلوماسية وديّة جديدة مع الأمويين في اسبانيا وهم أعداء الفاطميين الألداء (١١٧) . ويبدو أن هذا العمل قد قضى على تلك المعاهدة غير الثابتة مع بلرم وبذلك بدأت الحملات المعاكسة على قلورية وصقلية مما أثار الأضطرابات في السنوات الأخيرة من هذه الحقبة . ولم يخيم السلام على تلك الربوع من جديد الا عام ٩٦١ على الأساس القديم ، وهو أن تقوم قلورية بدفع الجزية (١١٨) . وعليه فاننا نرى أن بيزنطية في هذه السنوات ، قد قامت بنشاط أوسع وأشد في الشرق والغرب من الذي قامت به في أوائل القرن التاسع ، كما تمكنت بقواتها البحرية الكافية من حصر الفاطميين ، ومن التمسك بنابولي ، واستعادة علاقاتها الديبلوماسية مع إسبانيا ، والتدخل البحري عبر ساحل فرنسا الجنوبي .

ولقد شاركت إسبانيا الأموية بيزنطية في هذه القوة البحرية الغربية الجديدة . وقد يكون السبب في تطور إسبانيا البحري عائداً إلى تخوّف عبد الرحمن الأكيد من مطامع جيرانه الفاطميين في افريقيا ، ذلك أن الفاطميين ، بمذهبهم الشيعي ومطامعهم الواسعة في بلاد الأدارسة وبني رستم في الجزائر ومراكش

وهما تحت النفوذ الأسباني بوجه عام ، إنما كانوا خطراً على ملك الأمويين في إسبانيا (١٩٩). ولهذا يتبين أن عبد الرحمن الثالث قد أنشأ ضدهم ذلك الأسطول المنظم تنظيماً رائعاً على طول الساحل الإسباني . وقد استولى في عام ٩٤٤ على سبتة الواقعة على الشاطئ الافريقي قرب جبل طارق (١٢٠) . وفي عام ٩٤٤ برهن نفس هذا الأسطول على جدواه أمام عدو آخر . ففي هذا العام ظهرت قوة للفايكنج في مياه الأندلس ونهبت قادش والمدينة وشدونة (صيدونيا) واشبيلية . غير أن اسطول المسلمين الإسباني هاجم اولئك الدخلاء بالقوة ، ودمّر معظم سفنهم المغيرة مشعلاً فيها النيران . أما اولئك القراصنة الشماليون فلم ينج منهم الاّ القليل (١٢١) .

وبعد هذا التاريخ بقليل أخذت أيدي الفاطميين باللعب ، ذلك أنهم ما كادوا ينتصرون على العصاة في صقلية وافريقيا حتى حوّلوا أنظارهم إلى الخلافة في قرطبة . ففي عام ٩٥٤ أصدر الحاكم الفاطمي أمره إلى أمير بالرمو بنهب اسبانيا ، فبعث الأخير بأسطوله الصقلي الى الشاطئ الإسباني حيث قام بنهب ألمريّة ، وهي القاعدة البحرية الرئيسية للامويين ، وحمل في عودته إلى صقلّية الكثير من الأسرى والغنائم (١٢٢) . وعملاً بأخذ الثأر وجه الخليفة في قرطبة عمارة بحرية إسبانية مؤلفة من سبعين سفينة لغزو الشواطئ الأفريقية ونهبها (١٢٣) . وتوالت الغزوات والغزوات المعاكسة طوال السنوات القليلة التي تلت دون توقف الا في فترات قصيرة ، بينما راح قائد الفاطميين القدير ، جوهر ، يقود الجيوش غرباً حتى تغلّب على الأدارسة وبني رستم . وأقام حكم سيده على سجلماسة وفاس وداخل الجزائر ومراكش كله . ولم يبق في ايدي عبد الرحمن الا سبتة عام ٩٥٩ اذ لم يفتحها الفاطميون (١٢٤) . أما الأسطول الذي بناه حاكم قرطبة فقد بقي على قوته خطراً على منافسيه الفاطميين في المهدية .

وجدير بنا عند هذا الحد أن نلخص نتائج النشاط البحري طوال مدة القرن وربع القرن هذه في البحر الأبيض المتوسط . لقد توغل المسلمون

من مراكزهم الساحلية الممتدة من سورية الى فرنسا فبلغوا منتصف البحر المتوسط في اوائل عام ٨٢٧ . وقد أقاموا لهم حصوناً قوية ثابتة في جزيرة كريت ، وأجزاء من صقلية . ومن هذه المراكز أنشأوا لهم قواعد أمامية في باري وجاريجليانو . وقد تبعوا نفس الأسلوب في الغرب ، وان كان ذلك جاء متأخراً ، فلعبت جزر البليار دور جزيرتي كريت وصقلية ، كما لعبت فركسينتوم دور باري وجاريجليانو . أما سردينيا وقبرص فلم تشغلهما هذه الأحداث اذ كانتا في حياد عنها ، وهما لم تلعبا غير دور صغير ، وفي فترات قصيرة ، في هذا التقدم .

وأما الدولة الكارولنجية التي تأثرت وحدها بهذا التوغل الإسباني الإسلامي ، فلم تستطع أن تقاوم بصورة من الصور . فان اسطولها كان ضئيلاً باستمرار ، حتى أن هذه القوة البحرية الصغيرة تلاشت عند انحلال امبراطورية شارلمان في أواخر حكم لويس التقي . وهكذا نرى أن بيزنطية قد تمكنت من المقاومة بقدر اكبر من النجاح ، وذلك لموقعها الجغرافي الأفضل ، وغناها الأعم ، وتنظيمها الأدق . ولربما كان أكثر ما تدنت اليه قد وقع عام ٨٦٠ ، وذلك أثر الكارثة البحرية التي نزلت بها قرب صقلية ، عندما هاجم الروس القسطنطينية ، والقراصنة الشماليون الدردنيل ، والسوريون ساحل آسيا الوسطى ، وعندما قام أهالي كريت بأعمال النهب الواسعة في بحر أيجه .

وفي عهد باسيل الأول تمتعت القسطنطينية بفترة نهضة بحرية ربما كان الفضل فيها راجعاً إلى إعادة تنظيم الأسطول في أيام ميخائيل الثالث .. فقد هُزم الكريتيون في بحر ايجه واستعيد احتلال قبرص بقوة . وبمساعدة البندقية أُخليت أبوليا من غزاتها المسلمين ، وتمكن نقفور (نيسيفورس فوكاس) بقوة اسطول بيزنطي غربي مجدد من إعادة تنصيب حاكم ثابت على اجزاء من جنوبي إيطاليا .

غير أن هذا الهجوم المعاكس قد أوقف ، على كل حال ، أثر الضربة الكبيرة التي نزلت بالبيزنطيين بالقرب من ميلاط (ميلازو) عام ٨٨٨ ،

وتلت ذلك فترة انحطاط بحري كان ادنى ما وصل اليه في السنوات الأخيرة من عهد ليو الحكيم ، وذلك عندما ضاعت طبرمين (تورمينا) ونهبت سالونيك وسقطت جزر بحر إيجة في أيدي ليو امير طرابلس ، ولعل الروس الفارنجيون قاموا ايضاً بهجوم آخر على القسطنطينية نفسها. ولم ينقذ البيزنطيين من هذه الحالة التعسة الا تدمير قاعدة جاريجليانو عام ٩١٦ ، والفضل في ذلك راجع ، بصورة رئيسية ، الى اضطرابات الفاطميين الداخلية .

وأخيراً بدأ عهد انتعاش بحري بيزنطي شامل منذ حكم رومانوس ليكابينوس ، وذلك لاثبات قوة بيزنطية في البحر . وما لبثت بوارج حربية بيزنطية أن ظهرت بقوة بالغة في المياه الغربية مرّة اخرى ، وأُخلي بحر إيجة من اسطول القرصنة التابع لليو أمير طرابلس ، وهوجمت كريت بشده عام ٩٤٩ . وقد اندحر الروس اندحاراً قاسياً في هجوم شنوه على العاصمة عام ٩٤١ . وفي عامي ٩٢٨ ، و ٩٥٤ هوجمت مصر ، وفي هذه الغزوات برهن البيزنطيون ، من جديد ، على قوتهم البحرية في تلك المنطقة لأول مرّة منذ سنوات عديدة . وهكذا أصبح أسطول القسطنطينية مرّة أخرى ، قوة هجومية كبرى يحسب حسابها .

وفي الوقت الذي انتعشت فيه بيزنطية من هذه الناحية ، كانت إسبانيا الأموية قد أصبحت قوة بحرية عظيمة لأول مرّة في تاريخها تحت حكم عبدالرحمن الثالث . فالأمويون لم يسيطروا على جزر البليار ، والقواعد الأمامية على طول سواحل فرنسا الجنوبية فحسب ، وإنما أخذ الفاطميون كذلك في أفريقيا وصقلية ينظرون الى قوة الأمويين البحرية بعين الاهتمام .

أما كيفية تنظيم هذه القوة البحرية الإسلامية في مناطق صولتها الثلاث الكبرى : إسبانيا ، وشمال أفريقيا ، وصقلية، أو في كريت وسوريا ومصر ، فمسألة ما زالت صعبة الإيضاح . فالمعلومات عن ذلك ضئيلة ومبعثرة وكثيرة الاضطراب . على أن الخطوط العريضة واضحة على الأقل . فمن

ناحية نرى أن أساطيل الثغور الإسلامية ، مثل تلك التي كانت تحت قيادة امراء سرقسطة وطرسوس وكريت او تحت امراء بلرم في سابق الأيام، إنما كانت نوعاً ما أساطيل غير رسمية، وكانت أشبه باساطيل قرصنة معظم بحارتها من المغامرين المسلمين أو المرتدين من المسيحيين الذين لا يثير جل اهتمامهم الا النهب والغنائم . ولقد ترك لنا ابن حوقل في أواخر القرن العاشر صورة واضحة عن اولئك النهابين في وصفه لتلك الناحية التي كانوا يسكنونها من بلرم (١٢٥) . أضف إلى ذلك وصف المقريزي المماثل لأعادة تنظيم الأسطول المصري بعد غارة البيزنطيين عام ٨٥٣ حيث ترك لنا صورة لاولئك البحارة الذين لم تدفع لهم اجور طيبة ، والذين كانوا يتجندون بغير نظام ، وينظر اليهم أفراد المجتمع الإسلامي الأكثر احتراماً نظرة وضيعة (١٢٦) . وقد لا يكون تنظيم قوات الحدود البحرية هذه اكثر رسمية من تنظيم القوات البرية التي قامت طوال قرون بغزوات داخل المناطق المسيحية على طول حدود ايبرو الإسبانية او حدود طوروس البيزنطية . ولم تشذ أساطيل القرصنة في شواطئ البربر عن هذا النظام كثيراً خلال القرن التاسع عشر المتأخر .

لقد كان هذا الأسلوب القرصني أشد وضوحاً في الدور الذي لعبته مراكز أخرى من أمثال باري ومونت جاريجليانو وفركسينتوم ، وكان كل من أعشاش القرصنة هذه مستقلاً بحد ذاته ، وان كانت باري تبدو معتمدة على كريت وربما على أفريقيا أيضاً الى حد ما ، ومونت جاريجليانو على صقلية ، وفركسينتوم على إسبانيا في دعمها وشد أزرها . أما نشاطها فيشبه قراصنة البحر الكاريبي في القرن السابع عشر اكثر من نشاط القوات البحرية المنظمة تمام التنظيم . فحاكم باري ، أو حتى امير كريت ، او ليو حاكم طرابلس قد عملوا في البحار بطريقة لا تختلف عن الطريقة التي جرى عليها هنري مورجان في بورت رويال بعد ثمانية قرون . أما علاقة اولئك القراصنة بالتجار المسلمين الطيبين التابعين لبلرم والاسكندرية وطرابلس

وسرقسطة ، أو حتى بتجار نابولي المسيحيين فتشبه علاقة دريك وهوكنز بتجار بلايموث وبرستول ، أو علاقة بلاكبيرد بتجار موانئ كارولينا في أميركا الشمالية . لا بل أنه كان في أيام الفاطميين في شمال افريقيا ضريبة حكومية تبلغ العشر على اعمال الحملات التي يقوم بها القراصنة (١٢٧) . مما يذكرنا بنظام اليزابث ملكة انجلترا في القرن السادس عشر . فالغزو في البحار كان عملاً معيناً ومثمراً لأولئك المحظوظين او المهرة من القراصنة .

على أن وراء أساطيل القرصنة وقواعدها الأمامية هذه كان لعالم البحر الأبيض المتوسط الاسلامي نظام بحري أفضل يتسم بطابع أثبت وأنظم . وينطبق ذلك بصورة خاصة على بني الأغلب والفاطميين في شمال أفريقيا من القرن التاسع وصاعداً ، وعلى صقلية في القرن الذي يتلوه على الأقل (١٢٨) . فهناك كانت تبنى الأساطيل بأحواض سفن نظامية ، وتجهز بالسلاح والبحارة عن طريق الحكومة ، ويسيرها بحارة محترفون من امراء البحر حتى الربابنة ، كما كانت قادرة على مواجهة الأسطول البيزنطي الامبراطوري في المعارك البحرية الحامية الوطيس . فان الانتصارات التي سجلتها العمارات البحرية التابعة لصقلية وشمال أفريقيا بالقرب من صقلية خلال العامين ٨٥٩ و ٨٨٨ ، والتي قضت على آمال البيزنطيين في التمسك بهذه الجزيرة ، انما قامت بها قوات بحرية منظمة .

أما فيما يتعلق بنظام اسبانيا البحري في القرن العاشر فهنالك معلومات كثيرة ، يمكن أن تشمل كذلك مناطق اسلامية أخرى. فالمعلوم أن اميرالبحر المسؤول عن الأسطول الأموي الإسباني إنما كان واحداً من الأربعة الكبار في الخلافة ، ويقال « أنه قاسم الخليفة السلطة الملكية في طريقة من الطرق ، فكان يحكم في البحر كما كان الخليفة يحكم في البر » وكانت ألمرية هي القاعدة البحرية الرئيسية ، وفيها كانت تقام أهم أحواض السفن التي تجهز المائتي سفينة التي يتألف منها الأسطول النظامي : وكان هناك على ما يبدو أحواض أخرى لبناء السفن في بكينا والجزيرة وقصر دوسول واليكانت وافيزا

وقشتالة دى امبورياس (طرطوشة) . وكان من المتبع ان ترسو بعض السفن في كل من هذه القواعد ، وأما في وقت الحرب فتحتشد في مكان معين ، وكان هذا المكان في اكثر الأحايين المرية وبكينا وكان لكل سفينة قائد مسؤول عن المحاربين والذخيرة ، كما كان لها رئيس يدير الأشرعة والمجاذيف . وكان هنالك مسؤول كبير أو أمير على كل حملة بحرية كبيرة الا اذا كان أمير البحر الأعلى نفسه مسؤولاً عن الحملة (١٢٩) . أما أنه كان للفاطميين نظام مماثل فيتبيّن ذلك من حملتهم على مصر عام ٩٢٠ حيث كان أمير البحر هو المسؤول ، وكانت قطع بحرية من تونس وطرابلس وصقلية ممثلة في تلك الحملة (١٣٠). وأما فيما يتعلق بالأساطيل الشرقية التابعة لسوريا ومصر ، وقد كانت في هذه الحقبة أضعف من الأساطيل المذكورة ، فالمعلومات عنها أقل وهي معلومات تقول أن أمير صور كان ، على ما يظهر ، القائد البحري لعمارات سوريا البحرية (١٣١) ، وان قبرص كانت نقطة التقاء الحملات البحرية السورية – المصرية المشتركة على الأراضي البيزنطية ، وأن الحملة الواحدة كانت تكلف مائة الف دينار (١٣٢) . وتقول ايضاً أنه كانت هنالك عناية منظمة بالأساطيل الشرقية الإسلامية كعناية مسلمي إسبانيا وأفريقيا بعماراتهم البحرية .

ومن النقاط الهامة الأخرى المتعلقة بقوات المسلمين البحرية في هذه الحقبة من الزمن أنها كانت مزودة بالنار الأغريقية أو بمركب نفطي مماثل ، فالحراقات التي استخدمها بنو الأغلب بالقرب من صقلية عام ٨٣٥ كانت عبارة عن سفن محرقة تقذف سفن الأعداء بمادة لاهبة (١٣٣). وقد استخدم ليو أمير طرابلس أسلحة من قاذفات اللهب في هجومه الذي شنه على سالونيك عام ٩٠٤ (١٣٤) . أما الأسطول الفاطمي الذي قام بغارة في بحر ترهانيا عام ٩٣٥ فقد أحرق السفن التي هاجمها (١٣٥) . ولم تعد النار الأغريقية التي كانت بيزنطية تحتكرها سلاحاً سرياً رهيباً كما كانت في الحقبة السابقة . وربما كان ذلك سبباً من أسباب فشل قوات القسطنطينية البحرية اكثر تلك

الحقبة . ولقد وجد البيزنطيون أن الاحتفاظ بسلطتهم على البحار قد أصبح مستحيلاً إذ زال احتكارهم لاستخدام النار الأغريقية . أما فيما يتعلق بالتسلح والتنظيم فلم يجاروا أعداءهم المسلمين الا قليلاً .

هذا ، وهنالك معلومات عن تنظيم بيزنطية البحري اكثر قليلاً من المعلومات المتعلقة بالتنظيم البحري الخاص بالشعوب الإسلامية ، فنظام الأسطول الأمبراطوري القديم ، وغيره من أساطيل الأقاليم والولايات الأخرى ، قد بقي على وجه العموم سائداً مدة طويلة ، وهو نظام لا يختلف كثيراً عن النظام المتبع عند المسلمين . إلا أن الكوارث التي لاحقت القسطنطينية في البحر بعد عام ٨٢٧ قد أدت إلى تجديد أساطيلها الشرقية حوالي منتصف القرن التاسع . ولربما بدأ ذلك في أيام ميخائيل الثالث وإن كان تأثير هذا الإصلاح لم يتضح إلا في عهد باسيل الأول (١٣٦) .

وقد عهد بالأسطول الأمبراطوري إلى امير أعلى للبحر عرف باسم « Drungaries of the Pleimen » والظاهر أن جميع القادة البحريين كانوا يأتمرون بأمره . وقد تركزت قطع من هذا الأسطول في جزيرة متلين حارسة المدخل المؤدي إلى الدردنيل . ولعل هذه القاعدة قد أصبحت أهم قاعدة بحرية لصد نشاط قراصنة كريت في بحر ايجة (١٣٧) . وكان هذا الأسطول بقيادة نيكيتاس اوريفوس وهو الذي شل قوة جزيرة كريت في خليج كورنث عام ٨٧٩ .

وقد يكون ذلك الخطر المتمثل بأساطيل القرصنة في كانديا هو الذي أدى إلى تغيير آخر في نظام بيزنطية البحري ، وهو ظهور ولاية بحرية جديدة لبيزنطية في بحر ايجة . فبالأضافة إلى ولاية كبرهاتوس والولاية الايجية البحريتين القديمتين ظهرت ولاية أخرى وهي ولاية ساموس (١٣٨) . أما أساطيل كبرهاتوس الأقليمية فكانت مسؤولة عن حماية شاطئ الأناضول الجنوبي من السفن العربية القادمة من طرسوس وسوريا منذ القديم ، والولاية الإيجية كانت تحمي شواطئ بحر ايجة الأوروبية ؛ وأما ولاية ساموس الجديدة فلحماية

سواحل آسيا الصغرى الغربية من هجمات الكريتيين . وقد احتفظت ولايات "هيلاس" والبيلوبونيز وسيفالونيا وبمبلونية بقوات بحرية أخرى أقل أهمية من الأساطيل البحرية المذكورة .

وتقل عن هذه المعلومات تلك التي تتعلق بقوة بيزنطية البحرية في الغرب خلال هذه الحقبة من الزمن . والظاهر أن قوة بيزنطية البحرية في الغرب كانت بالتأكيد أضعف نسبياً في هذه الحقبة منها في السابق . ويتبيّن أن قوات صقلية البحرية لم تستعد قوتها قط منذ الكارثة التي نزلت بها عام ٨٢٧ ، وان الحكام الصقليين لم يستطيعوا أن يقاوموا القوات الإسلامية بحراً الا" عندما أرسلت وحدات من الأساطيل الأمبراطورية والشرقية إلى المياه الغربية . وقد يوضح ذلك اكثر من أي شيء آخر سياستهم الدفاعية العامة . وربما ساعد ذلك عدم ولاء مدن كامبانيا التي ما كان لها ان ترهب جانب ولاة بيزنطية الغربيين وليس لديهم قوات بحرية كافية لفرض نفوذهم على تلك المدن . أما قلورية التي كانت تعتبر جزءاً من صقلية حتى عام ٩٠٢ ، فالظاهر أنه لم يكن لديها الا" أسطول أقليمي صغير مؤلف من عشر سفن (١٣٩) ، ولم يكن لأبوليا قوة بحرية تذكر . والواقع أن القوات البحرية الوحيدة التي كانت ذات شأن في الغرب والتي كانت بيزنطية تعتمد عليها ، إنما هي قوات البندقية التي كانت تؤيدها في بعض الأحايين قوات بحرية من شاطئ دلماسيه . وكانت كل من البندقية ودلماسية مستقلتين بعد عام ٨٢٧ . والظاهر أن البندقية قد ابتنت بوارج حربية بعد كارثة عام ٨٤٠ البحرية ، والفضل يعود إلى هذه البوارج في اخلاء ابوليا من المسلمين في عهد باسيل الأول (١٤٠) . ولا ريب أن قوة البندقية البحرية إنما كانت تعتبر أسطولاً مستقلاً من أساطيل بيزنطية الأقليمية الغربية ، وخاصة بعد سقوط سرقوسة وصقلية في أيدي المسلمين .

وفي أيام رومانوس ليكابينوس اندعم الأسطول الأمبراطوري والأساطيل التابعة للأقاليم شرقاً وغرباً ، ببناء العديد من البوارج الضخمة القوية .

ويتبيّن ذلك بوضوح من الغارات التي شنتها تلك العمارات البحرية في البحار الغربية والمياه المصرية . على أن أهم ما يسترعي النظر في قوة بيزنطية البحرية خلال الفترة الاولى من هذه الحقبة ، انما هو طابعها الدفاعي العام . ولم يُظهر شيئاً من التعدي الذي هو طابع اعداء بيزنطية المسلمين ، الا اولئك الجرامقة ، او مردة ساحل الأناضول الذين كانوا بمعظمهم قراصنة يحاكون باسطولهم اسطول طرسوس الذي يعادونه ويقاومونه . ولو درسنا القسم المتعلق بالبحر من خطط ليو الحربية لاتضح لنا ذلك . فهي دراسة تظهر لنا أن الأساطيل البيزنطية كانت تدرب على تجنّب خوض المعارك البحرية الا اذا كان ذلك ضرورياً ، كما أن تلك الأساطيل إنما كانت تعتبر ملحقة بالقوات البرية اكثر منها سلاحاً منفصلاً قائماً بذاته (١٤١) . فهذا التصرف الدفاعي ، وذاك الحذر الذي تشيعه سياسته في نفوس قادة القسطنطينية البحريين يكشفان ، اكثر من أي شيء آخر ، عن ضعف بيزنطية في البحار خلال معظم هذه الحقبة من الزمن . ومن النقاط الهامة الأخرى ضآلة ما للحرب البرية من تأثير على القوة البحرية في هذه المدة . فميادين الحرب البرية بين الاسلام والمسيحية قد بقيت في الشرق ، كما هي في الغرب ثابتة نسبياً . ففي الغرب كانت الحدود بين اسبانيا الاسلامية واسبانيا المسيحية في عام ٩٦٠ هي نفسها تقريباً عام ٨٢٧ . لقد شق ملكا قشتالة ليون ونافار طريقهما الى الجنوب شبراً شبراً في القرن التاسع ، فما كان من جيوش الأمويين القوية في القرن العاشر الا أن صدّت هؤلاء على أعقابهم ، وتمكنت حتى من اقامة نوع من السيادة على الممالك الاسبانية الصغيرة في الشمال (١٤٢) .

والصورة نفسها تتراءى لنا في المشرق على طول الحدود الأناضولية بين العرب والبيزنطيين ، إذ أن خطوط الحدود العامة في زمن الأمويين واوائل العصور العباسية قد بقيت على حالها . ففي السنوات الأولى من القرن التاسع ، كانت بيزنطية تلتزم جانب الدفاع ، وذلك ، مع الكارثة التي حلت بعمورية عام ٨٣٩ ، قد يُمثل أشد جزر في مصير القسطنطينية (١٤٣) .. على أن

حملات ميخائيل الثالث قد برهنت على درجة من النجاح أعادت التوازن العسكري (١٤٤) ، الى أن ارتد التيار بصورة اكيدة في عهد رومانوس ليكابينوس . وقد أخذت بيزنطية الآن تعتدي على ارمينيا وقيليقيا في الوقت الذي راح المُلك العباسي يتجزأ بين السلالات الاسلامية المحاربة في شتى الأقاليم (١٤٥) . وقد تمهد المسرح لكل من نقفور (نيسيفورس فوكاس) وجون زغيبرنيس ، على أن أياً من هذه التطورات في اسبانيا وآسيا الصغرى لم يوئر ، على كل حال ، في القوة البحرية .

والحالة نفسها تنطبق على شتى الأماكن الأخرى في عالم البحر الأبيض المتوسط . فالخطر المتمثل بالجيوش الارمنية والمقدونية لم يهدد كثيراً ايطاليا التي كانت تشكل مشكلة حربية وبحرية لكل من قسطنطين الخامس وايرين ، كما أن أحلام لويس الثاني قد برهنت على أنها أحلام وهمية . أما الحملة التي قام بها نقفور (نيسيفورس فوكاس) بين عامي ٨٨٥ و ٨٨٦ فقد كانت كافية لاقامة حدود ثابتة نسبياً في جنوبي ايطاليا . وأما ملوك المانيا الذين كان عليهم أن يقدموا قوات لبيزنطية في ايطاليا ، مع وجود نفس المشكلة التي واجهوها مع شارلمان ، فكانوا لا يزالون عبر جبال الألب في الريخ الأول .

على أن أشد الأخطار وأعنفها مما كان يُهدد القسطنطينية ، فالظاهر أنها جاءت من البلغار ومن الشعوب الاسيوية البداة ، القومان والبشانقة ، الذين ترسموا خطاهم عبر سهوب جنوبي روسيا إلى منطقة الدانوب الأسفل . أضف إلى هؤلاء الروس الفارانجيين . فالبيزنطيون لم يُصيبوا الكثير من النجاح في محاربتهم حكام البلغار في أواخر القرن التاسع واوائل القرن العاشر ؛ لا بل أن الجيوش البيزنطية ، بالرغم من تأييد الأساطيل ، قد دفعت ثمن اشتباكها في معركة مع القيصر سيمون . على أن القوة البحرية والديبلوماسية التي حضّت الشعوب البربرية في مؤخرة بلغاريا على مهاجمتها قد كبحتا هذا الخطر . ثم ان الجيوش البلغارية التي كانت تعوزها القوة البحرية لم تستطع أن تهدد المدينة الواقعة على القرن الذهبي تهديداً خطيراً . ولم يهل عام ٩٦٠ حتى سيطرت

القسطنطينية على الموقف ، كما أن الوضع البلغاري لم يؤثر على حالتها البحرية الرئيسية بصورة حيوية (١٤٦) .

وقد سادت الصورة العامة نفسها في العالم الاسلامي ، فتحت الحكم الطولوني والأخشيدي نرى أن الانتصارات البرية الموقتة قد وحدت قوات طرسوس وسورية ومصر البحرية تحت راية حاكم واحد (١٤٧) . وبفضل نضال الدولة الطولونية لاكتساب سورية وطرسوس نجد أن قوة بيزنطية البحرية قد تخلّصت مدة من الخطر الذي كان يتهددها من نشاط مسلمي المشرق ، وهذا يفسر لنا الكثير من النجاح البحري الذي أصابه باسيل الأول . ولكن على الرغم من هذا كله ، ومن هجمات الفاطميين على مصر وانقراض الدولتين المنافستين لهم ، وهما دولتا الادارسة وبني رستم في شمال افريقيا الغربي ، فانه لم يكن للحروب البرية في العالم الاسلامي ، وكذلك في العالم المسيحي نتائج بحرية ، ذات شأن . وفيما يتعلق بالمسلمين فقد يكون أشد التطورات خطورة ظهور دولة القرامطة في بلاد العرب ، اولئك البداة الذين كانت غزواتهم للهلال الخصيب وسوريه تُضعف بصورة مستمرة من تأثير سلطة بغداد على الأقاليم القريبة من عاصمة الخلفاء العباسيين . على أن ذلك لم يكن الا تطوراً ذا نتائج لم تؤثر في الموقف خلال القسم الأول من القرن العاشر وانما خلال القسم الثاني .

وإذا كانت الحملات البرية ذات أثر ضئيل في مصير الشعوب التي أقامت حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود، فماذا كان تأثير التطور في الوضع البحري خلال هذه الحقبة يا ترى ؟ لقد كان التغير الحيوي في هذا الشأن هو خلاص جزر البحر الأبيض المتوسط الهامة إلى أيدي المسلمين ، حيث استولوا على جزيرة كريت ، شرقاً ، وصقلية ومالطة وبانتلّيريا ، في الوسط ، وجزر البليار ، غرباً ، مع بقاء قبرص وسردينيا على الحياد ، وذلك خلال معظم هذه الحقبة من الزمن . وكان لهذه الحقائق انقلاب هام في وضع السلطة البحرية في مياه البحر الأبيض المتوسط . والواقع أن جميع طرق التجارة الدولية الرئيسية في هذا البحر قد أصبحت عملياً بأيدي المسلمين ، ولم يبق سوى طريق واحدة

لا تهددها القواعد الاسلامية المنتشرة في الجزر والاقطار . وهذه الطريق هي التي كانت تؤدي من البحر الأبيض المتوسط ، عبر بحري ايونيه والادرياتيك الى مدينة البندقية . لا بل وحتى هذه الطريق قد أغلقتها القاعدتان الاسلاميتان في باري وتارنتو طوال ثلاثين عاماً . ولما سقط هذان المركزان البحريان بعد عام ٨٧٥ سلكت طريق الأدرياتيك البحرية . وأما في نواحي البحر الأبيض المتوسط الأخرى ، فان بحاره الضيقة قد أغلقت بفعل القواعد الاسلامية الأمامية والمراكز البحرية في الجزر — فقد أغلقت كريت بحر ايجه ، وصقلية ومونت جاريجليانو بحر ترهانيا ، وجز البليار وفركسينتوم خليج ليونز . والحقيقة أن بيزنطية قد تمكنت حتى عام ٩٠٢ ، أو إلى ما بعد ذلك بقليل ، من الاحتفاظ بمركز لها في مضائق مسّينا ، وبذلك سيطرت على ممر من حوض البحر المتوسط الشرقي الى حوضه الغربي . على أن قبضتها لم تكن ثابتة أكيدة . ذلك أن التعاون بين مدن نابولي وجايتا وأمالفي من جهة ، والدول الاسلامية من جهة اخرى ، قد أثبت موجوديته مرّة بعد اخرى. ويصح لنا ان نقول بصورة عامة أن المسلمين قد تمكنوا في عام ٨٧٨ من قلب الموقف الذي وقفوه في وجه بيزنطية خلال المدة الواقعة بين عام ٧٤٧ وعام ٨٢٧ . فالآن أصبحت الشعوب الاسلامية سيدة الشرق الأوسط وطرقه التجارية الدولية .

إن ذلك كله يعكس لنا تلك الحالة من ناحية تأثيرها على شواطئ البحر المتوسط الشمالية إذ تمكن المسلمون من حصر شعوب بيزنطية ، والشعوب المسيحية الغربية في البحار الضيقة التي لم يسيطروا عليها . غير أن هنالك وجهة اخرى يجب ان ننظر اليها بعين الاعتبار ، وهي أن سيطرة المسلمين على مراكز في الجزر هامة ، إنما كان لها هدف ، أو على الأقل نتيجة دفاعية . فطرسوس وقبرص الحيادية ، كانتا خط دفاع للساحل السوري ، وجزيرة كريت حمت مصر ، وصقلية حمت شمال افريقيا ، وجزر البليار اسبانيا . ولهذا نرى أن سواحل البلاد الاسلامية في أواخر القرن التاسع ، قد سلمت لأول مرة منذ عام ٦٤٥ من الهجمات العدوانية .

وكان للمسلمين أن يشعروا بأنهم نسبياً ذوو اكتفاء ذاتي بالمواد الهامة اللازمة لبناء السفن ، فقد كانت صقلية تحتوي على مستودعات واسعة لأخشاب السفن ، كما كان فيها بعض الحديد (١٤٨) . وكان في شمال افريقيا ، من تونس غربا كميات كبرى من الخشب ، والحديد الممتاز ، وكانت مستودعات هاتين المادتين مستغلّة في هذه الحقبة (١٤٩) . وكان في اسبانيا بالقرب من طرطوشة الكثير من أشجار الشربين ، كما كانت تكثر في أماكن اخرى أشجار البلوط ومستودعات الحديد(١٥٠) . أما جبال قيليقيا فكانت تقدم نوعاً ممتازاً من الأخشاب اللازمة لبناء السفن ، بينما كانت الاسكندرون في هذه الفترة من الزمن ميناء هامة لشحن الأخشاب الى مصر (١٥١) . وقد لا تكون كريت آنذاك تستغل قطع الأشجار بكثرة ، كما أخذت تفعل فيما بعد ، حتى ولو كان الأمر كذلك ، فان ذخيرة ضخمة من الشربين والسرو كانت متوفرة على ساحل الأناضول القريب منها . وأما الساحل من دمياط الى سوسة فصحيح أنه كان خالياً من الأشجار ، غير أن هذا النقص كان يمكن ان يغطى ليس بالشحن بحراً من سوريا والمغرب الاسلامي فحسب ، وإنما كذلك بالمتاجرة بهذه المواد من مدينة البندقية الواقعة على بحر الأدرياتيك ، وهي التي كانت تمتلك كميات كبيرة من خشب السفن ، وحديد المناطق المجاورة في شمال ايطاليا وبلاد التيرول (١٥٢) . والمعروف أن عمليات الشحن التابعة للمسلمين في البحر الأبيض المتوسط باختلاف عمليات الشحن في المحيط الهندي ، لم تكن لتعاني ، في هذه الحقبة من الزمن ، نقصاً في المواد .

وجدير بنا عند هذا الحد أن ننظر في التأثيرات الاقتصادية لسيادة المسلمين الجديدة على البحر الأبيض المتوسط ومقارنتها بتأثير سيادة بيزنطية خلال القرن السابق. وعلينا اولاً ان ننظر الى تعبير السيادة الاسلامية تعميماً غامضاً، إذ ليس هناك نظام سيادة شاملة إلاّ من ناحية عامة ، ذلك أنه لم يكن في تلك الحقبة وحدة بحرية وسياسية عامة في الأقطار الاسلامية التي تتاخم البحر الاوسط . فدار الاسلام كانت ولا ريب تمثل خلافة قوية، ولكنها لم تكن تربط أطراف

الامبراطورية واحده كامبراطورية اغسطس ويوستنيانوس أو حتى ليون الأيزوري.
والواقع أنه كان للمسلمين خلال هذه الحقبة ثلاثة مراكز بحرية ممتازة في البحر الأبيض المتوسط ، واحد في الغرب وثان في الوسط ، وثالث في الشرق . وقد يكون أهمها المركز المتوسط ذو العلاقة المباشرة بصقلية وشمال افريقيا تحت سيطرة بني الأغلب حتى عام ٩٠٩ ، وقد انتقل الأشراف عليه الى خلفائهم الفاطميين فيما بعد. ولربما اعتبر عشا القرصنة في باري وجاريجليانو، المستقلتين لمدة قصيرة من الزمن، جزءاً من تلك القوة البحرية الاسلامية الوسطى. ثم هناك إلى غرب هذا المركز نظام الامويين البحري في اسبانيا ، وهو يتألف في القرن التاسع من اسطول للحدود بقيادة أمير سرقسطة وفركسينتوم . وقد اتسع هذا النظام في القرن العاشر حتى ضم اسطولاً اسبانياً بديع التنظيم وسيطر على جزر البليار . أما النظام البحري في الشرق فكان أبعد الثلاثة عن التبلور والتحديد ، وهو يتألف من أسطول كريت المستقلة والأساطيل الطرسوسية والسورية والمصرية . وقد اتحدت هذه الأساطيل مرتين تحت الحكم الطولوني والأخشيدي. والظاهر أنه كان دائماً لجزيرة كريت علاقات وثيقة مع مصر . على أنه كان يحدث أحياناً ، كما وقع في عامي ٩٠٤ و ٩٣٥ ، أن تنفصم العرى بين هذه الأساطيل ويصبح كل منها معادياً للآخر .

ومهما كان الأمر ، فقد كان الاحتكاك البحري بوجه عام ضئيلاً حتى زمن الفاطميين في اوائل القرن العاشر ، حيث أدت المطامع الاقليمية بالفاطميين الى استخدام قوتها البحرية ضد منافسيهم المسلمين في الشرق والغرب . فقد هاجموا مصر سنة ٩١٤ وسنة ٩٢٠ وسنة ٩٣٥ ، كما هاجموا الممالك الصغيرة في شمالي افريقيا واسبانيا الأموية في العقد السادس من القرن العاشر . وكذلك ثارت عليهم ولايتهم الصقلية مرتين بين ٩١٣—٩١٧ وبين ٩٣٧—٩٤٠ . وليس أدل على تمزق القوات الاسلامية العاملة في هذه الفترة من وجود ثلاث خلافات في (قرطبة والمهدية وبغداد) . وعليه نقول أن الحكم الاسلامي في عالم البحر الأبيض المتوسط خلال هذه الحقبة لم يكن ليصل الى الملك البيزنطي

في البحر الأوسط ، وعلى الرغم من ان المسلمين قد تمكنوا من كسر شوكة سيادة بيزنطية البحرية ، الا انهم لم يستطيعوا ، فعلاً ، أن ينشئوا نظاماً بحرياً يمكن أن يقارن بنظامها .

ومهما يكن من أمر فأنه يجب علينا الاعتراف بأنه كان لسيادة المسلمين البحرية مضاعفات شديدة الوطأة على الحياة الاقتصادية والتجارة في منطقة البحرين : الأسود والمتوسط كلها . أما أول ، وربما أهم من استفاد من هذا التغير اقتصادياً فهماشمال افريقية وصقلية ، وخاصة شمال افريقية فيالقرنالتاسع ، والفضل في ذلك يعود الى سيطرة المسلمين على البحر الأبيض المتوسط وبالأخص سيطرتهم على الطريق الشمالية الدائرية الى سوريا ومصر عن طريق صقلية وكريت وقبرص . وقد زاد أهالي شمال افريقية من أهمية الدور الذي يلعبونه كوسطاء في تجارة البحر الأوسط ، وأصبحوا يتحكمون في نقل التجارة بين الشرق والغرب ، كما أن سفنهم ، في المقام الأول ، هي التي كانت تمخر البحر الأبيض المتوسط الى مصر وسوريا لتأتي بتوابل الشرقين الأدنى والأقصى وسلعهما المترفة الى شمال افريقيا والمغرب الاسلامي . وكانت النتيجة ازدهاراً جديداً مثيراً في المغرب . فليس أروع من اجراء مقارنة بين حالة هذه المنطقة في اواخر القرن الثامن واوائل القرن التاسع وبين حالتها في هذه الحقبة التي نحن بصددها . لقد أصبحت تونس في أواخر عهد بني الأغلب بلاداً زراعية غنية تغطي منطقتها الجنوبية أشجار الزيتون والكروم كما أصبح سهلها الأوسط غنياً بمحصولات الحبوب (١٥٣) . ولم يقل غناها الصناعي كثيراً عن غناها الزراعي . أما مدينتها « مجانة الغنية بالمناجم » والتي كانت تقع قرب الحدود التونسية الجزائرية الحالية ، فكانت مركزاً لانتاج الفضة ، والانتيمون (حجر الكحل او الاثمد) ، والحديد ، والرصاص (١٥٤) . وكانت المعادن الخام التي تستخرج من هذه المنطقة تصنع في المغرب ، وبصورة رئيسية في قاعدة سوسة البحرية (١٥٥) . وأما القيروان فكانت تزدهر فيها صناعة الزجاج كما كانت تنتج الفخاريات الثمينة المطلية بالميناء (١٥٦) . وقد

أصبحت صناعة المنسوجات صناعة هامة ، واشتهرت البلاد بسجادها الرائع وطرازها الممتاز (١٥٧) . وقد تدخلت دولة بني الأغلب في الحياة الصناعية والتجارية مباشرة فأشرفت على الأسعار والمصنوعات عن طريق قوانين الحسبة التي كان ينفذها موظف رسمي يعرف بالمحتسب (١٥٨) .

ولقد كانت القيروان أهم مركز تجاري ، حيث كانت الغلال تصدر إلى الاسكندرية ، والرقيق المجلوب من السودان يبعث به إلى بلدان البحر الأبيض المتوسط الشرقية ، وربما إلى اسبانيا ، وزيت الزيتون المستورد من الساحل ومن طرابلس يعاد تصديره إلى صقلية وايطاليا (١٥٩) . وكانت تونس مركزاً تجارياً هاماً آخر ، وكذلك كانت كل من مذكورة وقفصه وبجاية ولاريبوس (١٦٠) . وكانت قابس ، الواقعة عند نهاية طريق صحراوية هامة ، أيضاً ذات أهمية تجارية (١٦١) . أضف إلى ذلك كله سفاقس وسوسة أما اولاهما فكانت مركزاً لزيت الزيتون ولصيد الأسماك ، بينما كانت الثانية سوقاً لزيت الزيتون ، والترسانة البحرية الرئيسية ذات الروابط الوثيقة بجزيرة صقلية (١٦٢).ثم أن أعمال القرصنة قد زادت كذلك من رأس المال في المنطقة ، شأنها شأن التجارة والصناعة . ولم يخل انسان قط ، من افراد الأسرة الملكية الى أصغر انسان، من المضاربة بالسلع والتجارة .

ومن الأعمال المثيرة حقاً التي اقيمت في هذه الحقبة تلك المنشآت العامة من أمثال أقنية وقناطر رقادة والقيروان وأسوار سفاقس وسوسة . ويعود تخطيط هذه المدن البلدي إلى أيام بني الأغلب ، وليس إلى عهود الرومان والبيزنطيين ، وان بقي الطراز متشابهاً (١٦٣) . وأما شهرة القيروان الفكرية ومكانتها كمدينة مقدسة للعلماء والأدباء فنتيجة اخرى لذلك الازدهار .

هذا ، وقد ازداد غنى هذه البلاد في زمن الفاطميين بالرغم من فرض الضرائب الفادحة التي كان اولئك الحكام يجبونها لملء خزاناتهم الحربية . ولا ريب في أن الأموال الضخمة التي صرفها المعزّ في فتح مصر إنما جاء معظمها من تجارة المغرب وصناعتها المزدهرتين داخلياً وخارجياً (١٦٤) .

وقد أصبحت تجارة شمال أفريقية مع مصر مهمة في القرن العاشر إلى حد أن قسماً كبيراً من البربر ، مثلاً ، قد جاء ليستقر في الاسكندرية وما حولها (١٦٥). وكان للغليان والاضطرابات التي قام بها هؤلاء اثر كبير في الانتصارات الأولية التي احرزها الفاطميون في احتلالهم الاسكندرية ابان حملاتهم عام ٩١٤ وعام ٩٢٠ وعام ٩٣٥ . وقد بلغ من ثقة هؤلاء الحكام بسيطرتهم على البحار ان أقاموا عاصمتهم المنيعة العصماء ، المهدية ، على شواطئ البحر الأبيض المتوسط سنة ٩١٥ ، وكانوا أول حكام مسلمين يفعلون ذلك (١٦٦) . ويعكس لنا ادخال النباتات الشرقية كالقطن وقصب السكر والزعفران إلى المغرب ، وربما إلى صقلية ايضاً ، أهمية علاقات شمال أفريقيا مع بلدان الشرق الأدنى (١٦٧) . وكذلك يقال باقامة نظام دقيق من أبراج المراقبة على طول الساحل يستطيع ان ينقل التحذيرات عن طريق اشعال نيران المنائر خلال يوم واحد من الاسكندرية الى سبتة (١٦٨) .

لقد أصبح شمال أفريقية اكثر ازدهاراً في هذه الحقبة ، تجارياً وصناعياً وزراعياً، منه في أية حقبة اخرى حتى فاق ازدهاره في العصور البيزنطية او الأموية او حتى الرومانية . وهو فوق ذلك كله قد استغل الأراضي الأفريقية الداخلية استغلالاً لم يعرفه مالكو هذه المنطقة من قبل . ففي عصور الأغالبة والفاطميين افتتحت طرق القوافل عبر الصحراء الى مناجم الذهب وأماكن الرقيق في السنيغال ونيجيريا والسودان . وكانت سجلماسة ، التي أنشأها حكام تفليت الرستميون عام ٧٥٨ ، أعظم مركز لدخول قوافل هذه التجارة . وقد بلغت الضرائب المفروضة على درب السودان وحده في القرن العاشر ٤٠٠ الف دينار سنوياً (١٦٩) . وكان هنالك في الواقع ثلاث طرق للقوافل تؤدي إلى ذهب السودان الأولى ، وهي التي ذكرنا ، من سجلماسة الى السنيغال ، والثانية طريق وسطى عبر واحة اورجلا الى عنق نهر النيجر ، والثالثة شرقية من الجريد إلى طرابلس عبر غدامس الى صميم السودان . أما الطريقان الغربيتان فكان رستميو تفليت يسيطرون عليها حتى منتصف القرن

العاشر . وكان بنو رستم هؤلاء أصدقاء للامويين في اسبانيا (١٧٠) . وقد قضى قائد الفاطميين ، جوهر ، على هذه المملكة ، وبعد عام ٩٥٨ سيطر حكام تونس على هذه الطرق الثلاث من الناحية الجنوبية ، مع التأكد من تنظيم البدو حتى لا يستطيعوا أن يتعرضوا إلى هذه التجارة المربحة (١٧١) . وهكذا أدّى فيض ذهب السودان الآتي برّاً إلى غنى المغرب ، كما أدّت القرصنة والتجارة ومكانة اهالي المغرب كوسطاء في تجارة البحر المتوسط ، الى غنى البلاد بحراً . ولهذا نفهم لماذا كان لشمال أفريقيا ان تكون غنية وصناعية وقوية إلى هذا الحد في هذه الحقبة من الزمن . وكذلك يجب أن لا نعجب من أن الدنانير المغربية التي كانت تصلك في مستودعات حكامها الغنية بالذهب ، كانت من أهم العملات في عالم البحر الأبيض المتوسط حتى القرن الحادي عشر .

وما قيل عن شمال أفريقيا يقال كذلك عن مصر . ففي عام ٨٣٢ ، أي بعد خمس سنوات من فتح جزيرة كريت ، أخمدت آخر ثورة قبطية ، ووضع حد لفوضى وقلاقل دامت اكثر من قرن (١٧٢) . وما لبثت البلاد أن أخذت بالازدهار الذي عرفته في العصور البيزنطية والأموية الاولى . وينعكس هذا الاستقرار في تجديد النفوذ المصري في الجنوب . ففي عام ٨٥٤ توقف جيران مصر البُجه (باغاس النوبة) ، عن دفع الجزية ، وفتكوا برجال المناجم والموظفين المصريين في الجبال النوبية ، ونهبوا اسنا (اسني) وادفو ، فأرسلت حملة الى اعالي النيل تؤيدها حملة اخرى الى ميناء قصير على البحر الأحمر ، وأعادت تلك المنطقة الى الطاعة (١٧٣) . وبعودة الأمن إلى الأعمال في مناجم الذهب النوبية ، استمر الاستغلال على عجل ؛ وراح فيض الذهب يتدفق شمالاً الى مصر ، كما يتدفق إلى شمال أفريقيا . وكما كان يتدفق الذهب كذلك تدفقت التجارة من الجنوب . والظاهر أن القنال ما بين النيل والبحر الأحمر قد افتتحت ثانية في هذه الفترة ، حيث ذكر المسعودي في اوائل القرن العاشر أنه شاهد في السفن بجزيرة كريت

أخشاب شجر الساج الذي لا يمكن ان يكون قد أتى الا عبر هذه الطريق (١٧٤).

والطولونيون الذين حكموا مصر في أواخر القرن التاسع يعكسون لنا اهتمام حكام مصر ونظرتهم إلى التجارة باقامتهم حياً تجارياً منعزلاً في مدينتهم قرب الفسطاط (١٧٥) . وتتجلى ثروة البلاد أيضاً بقصر خمارويه الكبير باشجاره الصناعية المموهة بالذهب والفضة وبيركته الزئبقية . ويرينا توسع الطولونيين الى سوريا وطرسوس قوة مصر . كما أن أرقاماً مالية قليلة تعود بصلة إلى هذه الحقبة تعكس لنا الثروة نفسها . ففي عام ٨٧٠ أرسل ابن طولون ، المستوني حديثاً على السلطة ، ٧٥٠ الف دينار جزية الى خليفة بغداد (١٧٦) . وقد ارتفع مقدار هذه الجزية فبلغ بعد أربع سنوات مليونين و ٢٠٠ الف دينار (١٧٧) . وارتفعت ضريبة الأراضي في زمنه من ٨٠٠ الف إلى أربعة ملايين و ٣٠٠ الف دينار ، وذلك ثمرة الازدياد في الازدهار الزراعي (١٧٨) .

ولم يشرف القرن العاشر على النهاية حتى كانت مصر ، على ما يظهر ، أشد ازدهاراً رغم الاضطرابات التي سادت سنواته الأولى . فالتجارة الشرقية إلى المحيط الهندي والشرق الأقصى بدأت ، كما هو الظاهر ، تتخلى عن طريق الخليج العربي — العراق الى هرمز (أرموز) والبصرة وتعود ثانية إلى البحر الأحمر ومصر . ويقول المقدسي أن عدن أصبحت في هذا القرن الميناء الرئيسية لدخول هذه التجارة المترفة (١٧٩) . أما بغداد فبدأت اكيداً بالانحلال وتناقص السكان (١٨٠) . وقد يعود ذلك إلى تنامي الدولة الأخشيدية التي لم تكتف ما بين سنة ٩٣٥ وسنة ٩٦٨ بمصر وحدها ، وإنما ضمت سوريا وطرسوس والحجاز بمدينتيه المقدستين مكة والمدينة .

هذا ، ولم تعتمد مصر فقط في ازدهارها على الزراعة وعلى ذهب النوبة ، والانتعاش الحاصل من أهمية طرق التجارة الدولية عبر أراضيها من البحر المتوسط والبحر الأحمر ، فقد كانت هي نفسها بلاداً صناعية هامة ، كما أن الكميات الكثيرة من قنبها وكتانها كانت تحاك حياكة رائعة في تنيس ودمياط وشالة

ودبكو (١٨١) . وكانت الألبسة المطرّزة بالفضة والذهب من مصر الخاصة التي تأتي بمبالغ تتراوح بين العشرين والثلاثين الف دينار سنوياً كلما صدّرت إلى العراق (١٨٢) . وكانت السجاجيد القرمزية اللون صناعة هامة فيها أيضاً . وقد ظهرت في هذه الحقبة صناعة الورق في مصر كذلك ، فحل محل ورق البردي (١٨٣) . وتعود أول وثيقة حكومية كتبت على الورق في مصر إلى عام ٩١٢ ، أما آخر العهد باستخدام أوراق البردي فكان عام ٩٣٥ (١٨٤) . أضف إلى ذلك أن مصر في هذا الوقت كانت مشهورة في صناعات الذهب والفضة والمجوهرات والسلاح .

على أن بلاد النيل انما كانت تختلف عن بلاد المغرب في ناحية هامة واحدة . لقد كانت بصورة رئيسية منفعلة لا فاعلة في التجارة ، أي انها تتعامل مع الأجانب دون ان تتاجر مع العالم الخارجي على حسابها الخاص . فالاسكندرية كانت نهاية الطريق التجارية الغربية للبحر الأبيض المتوسط ، يأتيها العديد من تجار المغرب ، وكذلك البعض من تجار البندقية ، وربما القسطنطينية (١٨٥) . وكانت فرماء الميناء التي يدخلها التجار القادمون من سوريا ومناطق البحر الأبيض المتوسط الشرقية (١٨٦) . وقد يكون أحد اسباب هذه الانفعالية أو السلبية احتياج مصر للخشب ، فعلى الرغم من أنها كانت تستورد بعض الأخشاب من الاسكندرون ومن البندقية ، وتحاول استخدام بعض الأنواع المحلية ، إلاّ أنه يشك في أن وضع اخشابها كان يوماً ما مرضياً خلال هذه الحقبة من الزمن (١٨٧) .

وقد شارك مصر في ازدهارها كل من سوريا وفلسطين المجاورتين وان كانت أقسام منهما على ما يبدو قد تأثرت تأثيراً معاكساً من جراء ما وقع من قتال بين العباسيين والطولونيين والاخشيديين ، وبين السلالات الصغيرة في دمشق وحلب وطرسوس . أما طرابلس وبيروت وصور وغيرها من من الموانئ على طول الساحل ، فقد دب فيها النشاط لفتح البحر ثانية في وجه التجارة الاسلامية غير المقيدة .

ودخل التجار السوريون ميدان البحر مرّة اخرى ، وان ظل مداهم التجاري اضيق من تجار المغرب ، إذ انهم اقتصروا بصورة رئيسية على المتاجرة مع مصر والقسطنطينية (١٨٨) . والظاهر أن الازدهار في كل من الصناعة والتجارة كان عظيماً في تلك المدن من امثال حلب ودمشق وبيت المقدس (١٨٩) ومن الأرقام المالية التي تؤكد لنا ثروة البلاد ما يفيد أن الايرادات في سوريا عام ٩٠٨ قد بلغت ٣٨ مليون درهم (أي نحو مليوني دينار) وذلك بعد دفع رواتب الموظفين (١٩٠) . وهو رقم يعادل تقريباً دخل مصر في أيام الطولونيين .

وكان يوجد شبه لهذه الظروف التي سادت في بلدان شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وذلك في الغرب الاسلامي . فقد أخذت اسبانيا تتمتع أيضاً بازدهار زراعي وتجاري وصناعي في أواخر القرن التاسع ومنتصفه وخلال القرن العاشر ، ومن هنا يبدو الفرق كبيراً بين ازدهارها هذا وبين ركودها في أواخر عهد القوطيين الغربيين واوائل العصور الاسلامية . وكانت الزراعة لا تزال هي مجال النشاط الاقتصادي الرئيسي ، وكان القمح أعظم محصول ، وان كان زيت الزيتون ، ومعظمه للاستهلاك المحلي ، يستخرج بكميات ضخمة . وكانت المواشي في اسبانيا من بقر وخراف وماعز بأعداد كبيرة (١٩١) . وكانت تكثر الأشجار المثمرة ، كما أن النبيذ كان يستخرج في كل مكان ويستهلك عياناً (١٩٢) . وكان الأرز وقصب السكر يزرعان في الأراضي المروية جيداً في الوادي الكبير الأسفل بالقرب من اشبيلية وفي ضواحي مالقة (١٩٣) . وأما الكتان ، الذي يزرع في اقليم إلبيرة (١٩٤) فكان يصدر شأنه شأن القطن (وكان يزرع بالقرب من اشبيلية) حيث يأتيان بأسعار طيبة في شمال أفريقيا (١٩٥) . وقد أخذت تربية دود الحرير تأخذ طريقها إلى المنطقة الواقعة بالقرب من جيّان (١٩٦) .

وإذا ما قارنا الصناعة بحالتها في عصر القوطيين ، وجدنا أنها لم تهمل ؛ فمناجم الحديد بين اشبيلية وقرطبة كانت تستغل عند قسطنطين وفرّيس

(كاستللو دل هييرو) (١٩٧) . وكان الزئبق يستخرج عند المعدن (١٩٨) ، والقصدير عند الجرف (١٩٩) والرصاص بالقرب من كابرا (٢٠٠)، والذهب بالقرب من مرسية (٢٠١) وكانت الحياكة صناعة هامة ، فالمنسوجات الصوفية كانت تصنع في بوكارانت (٢٠٢) ، والسجاجيد في شنشلة وسيرونا (٢٠٣)، والأقمشة الكتانية في سرقسطة (٢٠٤) والحرير في باجه وقرطبة (٢٠٥)، وكانت قرطبة مشهورة ايضاً بصناعة الفخار والمصوغ من الذهب والفضة ، والأعمال الجلدية (٢٠٦). وأما طليطلة فقد اشتهرت بصناعة السيوف. والظاهر أن صناعة الورق قد جاءت من الشرق في هذا الوقت تقريباً (٢٠٧) .

وكانت اسبانيا في هذه الحقبة من الزمن عظيمة الرقي تفوق حتى المغرب بحضارتها (٢٠٨).فقد كانت قرطبة تحت حكم عبد الرحمن الثالث من أعظم مدن العالم الاسلامي ، وقد اشتهرت بمكانتها العلمية والثقافية وبثروتها الضخمة . والجدير بالذكر أن أعظم مناطق البلاد تقدماً إنما كانت في الجنوب والجنوب الشرقي مواجهة للبحر الأبيض المتوسط مما يؤكد الدور الذي لعبته تجارة هذا البحر في اسبانيا (٢٠٩).وقد تكون اسبانيا ، شأنها شأن شمال أفريقيا قد اصابت ثروة كبيرة من ذهب السودان ، وخاصة ذلك الذي كانت طريق القوافل الغربية تحمله إلى سجلماسة ومنها عبر البلاد المراكشية (٢١٠) . وعلى كل حال كانت اسبانيا ، كما يقول ابن حوقل ، غنية إلى حد أنها زودت عبدالرحمن الثالث بين عام ٩١٢ وعام ٩٥١ بدخل بلغ ٢٠ مليون دينار ذهب او ما يزيد على ٥٠٠ الف دينار كل عام (٢١١) . وإنها لثروة عامة لم تناهض ثروة الفاطميين في شمال افريقيا ، ولا الطولونيين في مصر ، ولا حكام سوريا العباسيين ، ولكنها كانت ثروة كبيرة يعتد بها .

لهذا نرى ان سلطة المسلمين البحرية على البحر الأوسط كان لها اثر عظيم هام . انها لم تؤد الى انعاش التجارة الدولية على طول طرق التجارة الدولية القديمة من حوض البحر الابيض المتوسط الغربي الى حوضه الشرقي فحسب ، وانما ادت كذلك الى انعاش سوريا ومصر ، وازدهار اسبانيا

وصقلية وشمال افريقيا منجديد، تلك البلدان الغربية التي استفادت من التجارة البحرية ومن ذهب السودان وبلاد النوبة. وكان في العالم الاسلامي الغربي ظاهرة أهم من ذلك بكثير، وهي تصنيع المناطق التي كانت بصورة رئيسية، بلاداً زراعية في أواخر عهد الرومان والبيزنطيين وأوائل العصور الإسلامية. وكان الغرب في « نهضة الاسلام » هذه كما يدعي متز بحق ، هو الرابح الرئيسي . فمسلمو المغرب وصقلية ، وإلى حد أقل مسلمو إسبانيا ، وقد انتعشت الصناعة عندهم حديثاً ، وأصبحوا ذوي قوة بحرية ، واحتكروا أعمال الشحن في تجارة البحر الأبيض المتوسط الدولية الى الشرق الإسلامي ، قد أصبحوا ورثة السوريين ، واليونان واليهود الذين نشطوا في أواخر عهود الرومان وأوائل عصور البيزنطيين .

وثمة تطور هام آخر حدث في العالم الإسلامي ، وقد جرى في حقل الشؤون المالية ، وهذا التطور هو انتشار الدينار الذهب في الشرق والغرب ، كما أن العالم الإسلامي من تاجوس الى الهند قد التحم بالتجارة فأصبح وحدة اقتصادية واحدة . لقد كان الدينار الذهب حوالي عام ٨٠٠ محصوراً في شمال افريقيا وسوريا ومصر واجزاء من ايطاليا ، ولكنه في عام ٩٥٠ كان قد أصبح أعظم عملة دولية متداولة في العالم الأسلامي (٢١٢) . ولقد صك عبدالرحمن الثالث دنانير ذهبية في أوائل القرن العاشر ، وبذلك رفع اسبانيا مالياً إلى مستوى الذهب بدلاً من مستوى الفضة التي جرت عليه في أواخر عهد القوطيين واوائل العصور الأسلامية (٢١٣) . وهناك أمر آخر أشد اثارة من ذلك وهو انتشار الدينار الذهب في الشرق . ففي أواخر القرن التاسع واوائل القرن العاشر اختفى درهم الفضة من العراق وفارس وبلاد المحيط الهندي من ساحل مَلَبَار إلى مدغشقر (٢١٤) . صحيح أن استخدام الفضة قد استمر ، ولكن على نطاق موضعي ، وعلى انه وسيلة اضافية للتبادل وفي المتاجرة مع روسيا واوروبا الغربية (٢١٥) .

هذا ، وهنالك غير اتخاذ الذهب وسيلة للتداول ، ناحية اخرى تعكس

لنا وحدة العالم الأسلامي الأقتصادية ، ألا وهي الأستخدام الواسع لاجراآت اقتصادية خصوصية وحكومية من اسبانيا الى تركستان . ففي مصر كان استخدام الجوازات ، وهي ميراث من أيام الأمويين ، قد استمر العمل به في أيام الدولتين الطولونية والأخشيدية ، وامتد إلى بغداد في المشرق (٢١٦) . وكان هنالك أشراف الدولة الدقيق على الصادرات والواردات . أما التجار الأجانب ، فكانوا على العموم يدفعون عشرة بالمئة على البضائع التي يستوردونها إلى بلاد النيل ، ويستلمون جواز (سمة) إقامة لمدة سنة في البلاد (٢١٧) . وقد حافظت الحكومة المصرية على احتكارها لمصانع المنسوجات الممتازة والمنتوجات المماثلة .

وكان هنالك نظام مماثل في شمال إفريقيا الفاطمي ، حيث كان حتى الحجاج الذاهبون إلى مكة والمدينة يمرّون بالقيروان ويطلب إليهم دفع رسم خاص للدولة (٢١٨) . وقد كان حكام المغرب وإسبانيا المسلمون ينظمون صناعات مراكزهم الحضرية بعناية ويشرفون عليها (٢١٩) . لا بل أنهم أنشأوا احتكارات حكومية معينة أيضاً تُجاري كثيراً النمط المصري . ومن أمثال هذه الاحتكارات أعمال صيد المرجان في لاقال بشمال إفريقيا (٢٢٠) ومناجم الحديد بالقرب من بلرم (٢٢١) . ومع هذا ، فان إسبانيا الأموية على وجه العموم ، كانت أقل إشرافاً حكومياً على مثل هذه الأمور من إفريقيا ومصر ويبدو أن هذه القوانين لم يكن الغرض منها منع التجارة أو استخدامها كأسلحة اقتصادية تشهرها على الناس كما فعلت بيزنطية قبل ذلك في البحر الأبيض المتوسط . لقد كان الغرض منها زيادة الدخل وليس هنالك دلائل كبيرة على أنها كانت تعيق التجارة ، فالتجارة قد ازدادت ، كما يبدو ، ازدياداً مستمراً خلال هذه المدة من الزمن .

ومن الأدلة الأخرى على الوحدة الاقتصادية تطور أساليب الصرافة الدولية ، فالأعمال المصرفية في هذه الحقبة تقدمت تقدماً كبيراً . والظاهر أن معظم الصيارفة كانوا من الفرس أو من أهالي البصرة في العراق ، وإن كان الماليون اليهود ذوي قوة كذلك . أما التحاويل المالية فكانت تستخدم بكثرة ، كما أنها كانت تحمل أسماء فارسية (٢٢٢) ، وكذلك كانت خطابات الاعتماد

والكمبيالات . وقد وجد ابن حوقل أن هذه الحوالات المالية على صيارفة شرقيين والقابلة الدفع في الغرب ، قد استخدمت بدل النقود في السودان خلال القرن العاشر (٢٢٣) وكانت الفوائد على الديون أقل منها في زمن يوستنيانوس ، أيام كانت الفائدة المالية تبلغ ١٢ بالمائة . ففي العالم الإسلامي كان معدل الخصم على الصكوك والكمبيالات ١٠ بالمائة عموماً (٢٢٤). ويمكننا أن نأخذ فكرة عن مدى هذا التعامل المالي الدولي من انتشار الفرس والبصريين الذين كانوا يوجدون في كل مركز تجاري مثل جدة (وهي نهاية طريق الحجيج) وسجلماسة في مراكش وطرابلس وبيروت ومصر (٢٢٥) .

وثمة مثال آخر على الوحدة الإسلامية يتجلى في الانتشار الواسع الذي عمّ النباتات الاستوائية وشبه الاستوائية من ذات القيمة الاقتصادية من دار السلام حتى حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي بصفة خاصة . فالكباد والبرتقال جاءا من الهند إلى البصرة وسورية بعد عام ٩١٢ ، وما مضت بضع سنوات حتى كثرت أشجارهما في طرسوس وانطاكية وفلسطين ومصر (٢٢٦) . وفي هذه الحقبة انتقل دود القزغرباً ، من سورية إلى صقلية وإسبانيا وقد يكون البرتقال والليمون قد انتقلا أيضاً في هذا الوقت (٢٢٧) . وقد وجد قصب السكر والقطن خلال تلك الأيام في المغرب وإسبانيا ، وربما في صقلية كذلك (٢٢٨) . وراح الأرز والزعفران يزرعان في ممتلكات الخليفة في قرطبة (٢٢٩) وأما انتقال صناعة الورق على الطريق نفسها فحادث ذو أهمية مماثلة . وهكذا نرى أن للعرب فضلاً أعظم حتى من فضل الرومان في إدخال مثل هذه النباتات القيمة إلى عالم البحر الأبيض المتوسط ، وأقلمتها في تربة تلك المناطق (٢٣٠) .

ويبدو أنه لم يكن لسلطة المسلمين على البحر الأوسط أثر اقتصادي ضار على العالم البيزنطي إلى الشمال . إذ ليس هنالك إلا القليل من الدلائل على سد الطريق أمام التجارة من الامبراطورية البيزنطية واليها. فاذا ما نظرنا إلى التفرقة السياسية في العالم الإسلامي ، لرأينا أنه لم يكن هنالك برنامج اقتصادي عام يمكن أن يتخذ ضد القسطنطينية على كل حال ، وليس هنالك من برهان

على مثل هذه المحاولة . نعم كانت هناك غارات على شواطئ بيزنطية الشرقية والغربية ، كما اغتصبت كريت وصقلية من حكام القسطنطينية ، لكنه كانت تتخلل تلك الغارات فترات سلام طويلة تسمح بالنشاط التجاري . وخلال هذه الحقبة لا توجد أدلّة على أن الامبراطورية البيزنطية عانت من أي انحطاط اقتصادي . والواقع أن الحقائق تدل على عكس ذلك (٢٣١) . فالقسطنطينية ما زالت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر مدينة قوية غنية ، كما أنها كانت أعظم بكثير من أي مركز صناعي وتجاري في عالم البحر الأبيض المتوسط وأما نقدها الذهبي فقد بقي على كثرته وجودته وسيلة التبادل الدولي لامبراطوريتها ولشعوب البلقان والروس الذين يضمهم فلك نفوذها (٢٣٢) . وقد كان صيارفتها يربحون أموالاً طائلة من الأعمال المالية التي كان يتيحها ازدهار العاصمة (٢٣٣) .

كذلك لم تغير طراز أعمالها التجارية الأساسي في هذه الفترة . فقد بقيت طربزون البوابة التجارية التي تدخل منها بضائع الحرير والتوابل والعطور والسلع الشرقية من بلاد العراق وفارس الإسلامية إلى بيزنطية (٢٣٤) . واستمرت تشيرسون في القرم على كونها الميناء التجارية التي تدخل منها المنتوجات الروسية ، ونهاية طريق الحرير البري المؤدي إلى الصين ، والذي سيطر عليه الخزر مدة طويلة ، وهناك كانت تجبى ضريبة ١٠ بالمائة على جميع المستوردات (٢٣٥) . وما زال البلغاريون يتاجرون مع القسطنطينية ، وربما مع سالونيك أيضاً ، مع وجود قيود تتعلق بالجوازات ، ومدة الإقامة ، والمنتوجات التي يمكنهم أن يصدروها أو يستوردوها . وكانت إقاماتهم تقتصر على أماكن معينة خلال زياراتهم التجارية (٢٣٦) .

ومن التطورات الجديرة بالذكر فيما يتعلق بالتجارة شمالاً ظهور التجار الروس الفارنجيين في القسطنطينية . فبعد هبوطهم غير الموفق على العاصمة ، شرعوا بالتجارة بنشاط مع تسارجراد الذهبية إلى الجنوب . وقد كان من شأن المعاهدات التجارية الخاصة التي جرت عام ٩١١ وعام ٩٤٤ أن نظمت بدقة

شروط تلك التجارة (٢٣٧) . وكان يُشرف على هؤلاء التجار الروس بدقة شأنهم شأن البلغاريين ، وتعين لهم أماكن خاصة للإقامة فيها خلال بقائهم في القرن الذهبي ، كما كان يطلب إليهم مغادرة البلاد فور انقضاء الأشهر المعينة التي كان يسمح لهم بالإقامة خلالها . أما البضائع التي كانوا يحملونها معهم أو يستوردونها فكان يشرف عليها بعناية ودقة (٢٣٨) . ولا ريب أن الأهمية المتنامية لمراكز أولئك الروس التجارية من أمثال كييف ونوفوجورد على طول الطريق الاسكندنافي إنما تشهد بأهمية هذه التجارة . أما البضائع الرئيسية التي كان يجلبها أولئك الروس إلى القسطنطينية فكانت الفرو الرقيق ، وأما صادراتهم إلى روسيا فكانت التوابل ومنتوجات الترف التي توفرها مثل هذه الحاضرة الكبرى .

وقد حافظت بيزنطية على اتصالاتها بالغرب اللاتيني عن طريق مدن إيطاليا التجارية كالبندقية ، وأمالفي ، وغيرهما . ولم يكن ليسمح إلا لتلك المراكز التي ما زالت تعترف بسيادة بيزنطية ، بأن تصدر من القسطنطينية التوابل ، والعطور ، والحرير المتوفر فيها ، بينما كان هنالك أصناف جد ممتازة من الحرير يحرّم تصديرها على تجار تلك المراكز ، وكذلك على التجار البلغاريين (٢٣٩) . وقد يكون ميزان القسطنطينية التجاري حسناً مع الغرب ، حيث كانت سفن البندقية في القرن العاشر تدفع رسوم استيراد تبلغ قطعتين ذهبيتين عن كل سفينة في أبيدوس ، و ١٥ قطعة ذهبية على صادراتها في المكان نفسه (٢٤٠) . على أنه لا يكون من الحكمة أن نعزو هذه الحالة إلى ترتيب مطلق من جانب الحكومة الامبراطورية . فلم يكن غير الذهب إلا القليل مما يكن للغرب أن يتاجر به والقسطنطينية في حاجة إليه ، إذ أن الخشب ، والحديد والرقيق التي كانت عبارة عن صادرات الغرب الرئيسية ، إنما كانت موجودة بكثرة في بيزنطية . فالخشب والحديد من أراضيها ، والرقيق يمكن إحضاره بسهولة من بروسيا .

غير أن تجارة بيزنطية كانت على أشدها مع العالم الإسلامي . فقد كان يقدم

إليها ما تحتاجه من التوابل والعطور والحرير . وعلى الرغم من أن طربزون قد بقيت ، نظرياً على الأقل ، الميناء الوحيدة لدخول المنتوجات الإسلامية إلى الامبراطورية ، إلا أن أباطرة القسطنطينية ، عملياً ، قد خففوا من وطأة قيودهم التجارية الموجهة ضد التجار المسلمين في البحر الأبيض المتوسط . والظاهر أن جهوداً طيبة قد بذلت لجذب تجارة المسلمين في البحر الأبيض المتوسط إلى القسطنطينية (٢٤١) . وكان في هذه العاصمة نقابتان تدينان بوجودهما إلى هذه التجارة وهما مستورد و الحرير الممتاز ، ومستوردو التوابل أو العطور (٢٤٢) . وقد تكون المعاملة التي عومل بها التجار المسلمون أحسن من أية معاملة لاقاها الأجانب في القرن الذهبي . والتجار المسلمون هم الذين كانوا يأتون بكميات كبرى من الحرير وخيوط الكتان . والظاهر أن التجار السوريين كانوا أصحاب حظوة خاصة ، وكانوا هم الذين يأتون بالعطور والأقمشة البغدادية إلى القسطنطينية (٢٤٣) .

ومن المسائل التي يصعب البت فيها ما إذا كان التجار اليونانيون يترددون بكثرة على موانئ البحر الأبيض المتوسط الإسلامية . على أنه من الجدير بالذكر أن حياً للتجار اليونانيين — ولا ندري أكان من المواطنين أم الأجانب — كان موجوداً في القسم القديم من القاهرة ذاك الذي بناه الطولونيون (٢٤٤). وفي عام ٩٥٤ تلا الغارة البيزنطية ، التي شنت على دلتا النيل ، مذبحة عامة قضت على جميع الروم المقيمين في مصر (٢٤٥). وهذا يوحي بأنه كانت ثمة مع بلاد النيل تجارة نشيطة . وفي أوائل القرن العاشر ، عندما نشطت قوة بيزنطية البحرية مرة أخرى في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي كان هنالك ذكر لمتاجرة التجار اليونان مع آرلس عام ٩٢١ (٢٤٦). أما ما إذا كان أولئك التجار شرقيين أو يونان إيطاليين ، فذلك ليس بالأمر الواضح . وعلى العموم ، يبدو أن هذه المدة قد شاهدت تجارة سمحت بها القسطنطينية مع بلدان البحر الأوسط الإسلامية بحرية أكثر من تلك التي كانت جارية في القرن السابق .

وعلى كل حال لم يكن هنالك سوى تخفيف قليل من وطأة إشراف الحكومة

الاقتصادي . وقد كان النظام البيزنطي الامبراطوري يتطلب تنظيماً دقيقاً للصناعة أشد بكثير مما كان في البلدان الإسلامية مثل مصر وشمال افريقيا . ويرينا «كتاب الوالي» مراراً وتكراراً مدى هذا الإشراف الدقيق . فالمناجم ومقالع الحجارة ومصانع الملح بقيت من حقوق الدولة (٢٤٧) . كما أن تصدير أصناف معينة من الحرير الجيد والمطرّزات وحتى صناعاتها كانت تحت الإشراف الحكومي (٢٤٨) . وكان بيع الغلال في العاصمة ، وربما في غيرها من المراكز يخضع للتنظيم الدقيق (٢٤٩) .

والظاهر أن ليس هناك من داعٍ كبير للظن بأن ميزان بيزنطية التجاري مع العالم الإسلامي كان في غير صالحها . فحريرها ومطرزاتها ومنتوجاتها الصناعية الفنية كانت ذات قيمة في الشرق كما هي في الغرب ، على أن تجارتها مع أوروبا وروسيا قد تكون أكثر ربحاً منها مع جيرانها المسلمين . أما غنى القسطنطينية في هذه الحقبة وكذلك اكتظاظ خزينتها فيدل دلالة واضحة على ازدهارها المنظم تنظيماً جيداً والذي يضارع ذلك الازدهار الذي تمتعت به إسبانيا وافريقيا ومصر وسورية .

ومن أعظم الأمور المتعلقة بحياة بيزنطية الاقتصادية في هذا الوقت قصورها الذاتي من وجهة التجارة الدولية ، وقد كان هذا القصور الذاتي ، أو الانفعالية لا الفاعلية ، شديد الوضوح في القرن الثامن . فأصبح في القسطنطينية والامبراطورية أشد وضوحاً في القرن التاسع وأوائل القرن العاشر . ولقد كانت بيزنطية ، شأنها شأن مصر التي تشابهها اقتصادياً إلى حد كبير ، امبراطورية يتاجر معها أكثر من كونها امبراطورية تتاجر على حسابها . فالروس والبلغاريون والإيطاليون والعرب جعلوا من مدينة القرن الذهبي سوق العالم التجارية ، غير أنهم سيطروا ، عملياً ، على جميع تجارتها الأجنبية . وعلى الرغم من أن الانتعاش قد أصاب سفن الشحن التجارية البيزنطية في السنوات الأولى من القرن العاشر ، إلا أن بحّاريها ، على وجه العموم ، قد توقفوا عن كونهم ذوي أهمية في التجارة الأجنبية . لا بل أن تجارة البحر الأسود ، وقد كانت حتى هذه

المدة وقفاً على الشاحنين اليونانيين ، قد غزاها الروس الاسكندنافيون الذين حملوا سلعهم إلى القسطنطينية (٢٥٠) .

إن هذا التقليد البحري السلبي المحافظ الذي دعمته شدة الحكومة الامبراطورية في إشرافها على التجارة ، هو الذي يساعدنا على فهم التطورات الهامة في تملك الأراضي في الامبراطورية خلال القرن العاشر . فالثروة التي جاءت بها التجارة والصناعة إلى الامبراطورية لم تجد إلا القليل من فرص الاستثمار في الحقل التجاري . ولهذا كان هنالك اتجاه عند الأغنياء ، وخاصة النبلاء ، إلى استثمار رؤوس أموالهم في الأرض ، بينما نرى المسلمين وراء البحر الأبيض الأوسط ، في هذا الوقت ، يتبعون عملية مخالفة بالمرة . أما النتيجة فكانت تعديات مستمرة على ممتلكات الفلاحين الذين يشكلون عمود الجيش الفقري . وقد حاول الأباطرة، من أمثال قسطنطين بورفيروجاينتوس ، ورومان ليكابينوس ، أن يوقفوا هذا التطور الخطير بقوانين ، ويحموا أراضي الفلاحين الأحرار من جيرانهم الأغنى منهم ، بل ويمنحوا الفلاحين نوعاً من حقوق الشفعة بأراضي الأرستقراطيين (٢٥٢) . وكان ذلك من العبث . فقد أخذ الفلاحون في القرن العاشر يفقدون أراضيهم فيستولي عليها الأرستقراطيون عن طريق الشراء أو القوة . وقد بدأت الممتلكات الواسعة الخاصة بأسرٍ من أمثال أسرة كومنيني وغيرها تملأ آسيا الصغرى (٢٥٣) . فلو كانت هنالك إمكانيات استثمار في أي حقل ، غير الأرض ، لما حدث هذا التطور الذي أصبح على درجة من الخطورة تهدد سلامة بيزنطية البحرية .

وهنالك ، على كل حال ، مناطق هامة في الغرب اللاتيني تعكس لنا في هذه المدة صورة اقتصادية تختلف عن صورة بقية بلدان البحر الأبيض المتوسط . ولا شك أن المقارنة مثيرة بين المدن الرائجة الحركة والتجارة النشيطة في بلدان إسبانيا وشمال أفريقيا الإسلامية وبين الشاطئ المسيحي الممتد من برشلونة حتى نهر التيبر . فكل تجارة أو قوة بحرية وجدت في هذه المناطق في زمن شارلمان ولويس التقي : قد اختفت في هذه المدة . وقد بقيت برشلونة وناربون

ومرسيليا وجنوة وحتى بيزا مراكز قليلة السكان لا تكاد تحمي نفسها من الغارات المتقطعة التي كان يشنها المسلمون من إسبانيا أو من فركسينتوم قاعدتهم الأمامية (٢٥٤) . وتضارع هذه المراكز في عدم الأهمية ، زراعياً وتجارياً ، جزر سردينيا وكورسيكا التي لم تتمتع إلا بالقليل مما تمتعت به صقلية المجاورة وجزر البليار وإسبانيا من ازدهار (٢٥٥) .

ولا ريب أن هجمات المسلمين مسؤولة جزئياً عن هذا الانحطاط ، إذ من الصعب أن نجد في تلك الهجمات الإيضاح النهائي لهذا الانحطاط الذي يعود إلى أسباب أخرى . وقد يكون التطور في طرق التجارة الذي حدث في أيام حكم البيزنطيين قد استمر بعد أن حلّت قوة المسلمين البحرية محل قوة القسطنطينية . فالمدن التي كانت مهمة في القرن الثامن من أمثال أمالفي وجاييتا وسالرنو ونابولي على شاطئ ايطاليا الغربي قد بقيت على أهميتها في القرن التاسع . فهي لم تحافظ على استفادتها مع علاقتها البيزنطية القديمة التي أعوزت المدن الغربية الأخرى فحسب ، وإنما كانت كذلك على قوة كافية تخوّلها التعامل الاقتصادي مع المسلمين بشروط متساوية نسبياً . وهذا ينطبق أيضاً على البندقية في بحر الأدرياتيك ، فعلى الرغم من أن هذه المدينة أيّدت القسطنطينية في تطهيرها مدخل الأدرياتيك من القراصنة المسلمين في زمن باسيل الأول ، وثابرت على اعترافها بسيادة بيزنطية وارتباطاتها معها ، نجد أن تجارها قد استفادوا من سيادة المسلمين على البحار (٢٥٦) : فالفضل يرجع إلى هذه السيادة في كونهم قد استطاعوا أن يتاجروا على نطاق واسع مع البلدان الإسلامية دون أن تزعجهم اعتراضات البيزنطيين . وكانت المنتوجات الثلاثة المتوفرة عندهم بكثرة للتصدير ، وهي الحديد والأسلحة والخشب ، يحتاج إليها المسلمون بصفة خاصة على طول السواحل من فلسطين إلى ألمرية . أضف إلى ذلك أن تجارة الرقيق المحرّمة قد جلبت لتجارهم الأرباح الضخمة من أسواق الرقيق الإسلامية الممتدة من قرطبة إلى بغداد ، حيث كانت هذه القطعان البشرية ذات قيمة خاصة في نظام الحريم ، والحرس الخاص بالحكام المسلمين (٢٥٧) ؛

وكانت مدن كامبانيا ، مثل نابولي ، أوثق اتصالاً من البندقية بجيرانها المسلمين ، كما أن اتحاد تلك المدن فعلياً معهم كان أكثر من انفصالها عنهم . ولقد حمت مدن كامبانيا وساعدت القراصنة المسلمين الذين كانوا يسلبون أخواتها المدن الإيطالية (٢٥٨) . وكانت لا تمتنع عن القيام بعمل النخاسين ، وقد تبادلت مع المسلمين الرقيق والمنسوجات (المصنوعة محلياً أو المستحضرة من القسطنطينية) لقاء زيت الزيتون ، والبضائع الشرقية ، والمنتوجات الصناعية المتوفرة في بلرم وشمال أفريقيا وإسبانيا (٢٥٩) .

وأما فيما تبقى من جنوب إيطاليا وأواسطها فقد قام القراصنة والمغامرون المسلمون بأعمال تخريبية كثيرة على الساحل وفي الداخل خلال المدة الواقعة بين عام ٨٤٠ وعام ٨٨٦ ، غير أن الغلو في تقدير النتائج الاقتصادية لأعمال التخريب تلك غير مستحيل . وفي سنة ٨٧٦ ، عندما طهرت أبوليا من القراصنة المسلمين ، خلت سواحل الأدرياتيك وسواحل إيطاليا الشرقية من عناصر الإزعاج ، كما أن حملات نقفور(نيسيفيورس فوكاس)عام ٨٨٥ وعام ٨٨٦ قد وضعت حداً للخطر الإسلامي في كل المناطق ما عدا منطقة جاريجليانو . ولما صفّي أمر هذا المركز طهرت هذه المنطقة نهائياً من أعمال النهب الإسلامية وذلك عام ٨١٦ .

وقد أدت النتيجة إلى استعادة جنوبي ايطاليا ازدهاره الكامل في القرن العاشر . ونشطت التجارة نشاطاً عظيماً وتداول النقد الذهبي الإسلامي والبيزنطي بحرية وخاصة الأول منهما (٢٦٠) . وكان أهم من ذلك التقدم الاقتصادي الذي حدث في القسطنطينية ووادي بو . فقد أصبحت البندقية عام ٨٤٠ (والفضل يعود إلى معاهدة خاصة مع لوثير) ممونة هذه المنطقة المفضلة بالسلع الشرقية . ولقد منحت البندقية حقوقاً تجارية خاصة في بافيا وغيرها من مناطق الأدرياتيك الأعلى (٢٦١) . وجدد كل حاكم من حكام شمال إيطاليا هذه الوثيقة للمدينة العائمة (٢٦٢) .وبعد إزالة كوماسشيو في أواخر القرن التاسع ، تخلصت البندقية من كل منافس تجاري في التجارة الدولية

هذه المنطقة .

وقد عبرت المنتوجات الشرقية التي تتوفر في البندقية وغيرها جبال الألب من بافيا وغيرها من مدن سهل لمبارديا إلى ألمانيا وشمال فرنسا . أما الطرق المتبعة فكانت ممرات الألب ، وبصورة رئيسية سبتيمر ومونت ساسني وسانت برنار الكبير (٢٦٣) .

وفي عام ٩١١ عند زيارة قام بها كونراد الأول لسانت جول ، كان هنالك ذكر للحرير المستورد من إيطاليا (٢٦٤) . وفي عام ٩٤٩ أرسل أوتو الأول لويتفرد ، وهو تاجر من ماينز ، سفيراً له إلى القسطنطينية عبر هذا الطريق مخترقاً البندقية (٢٦٥) . ويتضح مدى هذه التجارة من المكوس التي كان يجبيها ، إلى الجنوب من ممر سانت برنار الكبير ، جيزو أسقف أوستا عام ٩٦٠ . وكانت هذه المكوس تتضمن ضرائب على أصناف تجارية عدة كالأسلحة والسيوف والرماح والتروس والدروع والملح والرصاص والقصدير والنحاس والصقور والفؤوس (٢٦٦) . وفي عام ٩١٧ أشار إكهارد من دير سانت جول إلى جماعة من التجار راجعين من إيطاليا إلى بلادهم (٢٦٧) . وفي عام ٩٤٧ أصبحت هذه الطريق هامة إلى درجة حدت برئيس هذا الدير إلى أن يقيم سوقاً في موقع مناسب لهذه التجارة (٢٦٨) . وقد تكون التوابل الكثيرة المتوفرة في كمبراي خلال هذه الحقبة قد مرّت عبر طرق الألب تلك . والظاهر أن برونو ، وهو أسهل تلك الممرات المؤدية من سهل لمبارديا إلى ألمانيا ، كان قليل الاستخدام في هذه الحقبة ، ذلك لأن تدخل المجريين قدجعل المرور منه غير عملي. ولم يطهر هذا الممر إلا بعد انتصار أوتو على المجريين عام ٩٥٥ (٢٦٩) . ويشبه ذاك التدخل تدخل المسلمين بالطريق التي تخترق الممرات المؤدية من ايطاليا إلى فرنسا ، وقد حد هذا التدخل بشدة من نشاط التجارة التي تعبر ممرات تلك المنطقة (٢٧٠) . وهكذا يتضح لنا أن بعضاً من التجارة الهامة قد واصلت التدفق إلى أوربا من البلدان الإسلامية والشرق البيزنطي حتى عام ٩٦٠ ، وذلك عبر البندقية وممرات جبال الألب .

وقد يوضح ذلك شيئاً من تساؤلنا لماذا حافظت ألمانيا في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر على طراز من النظام والحكم ، ولم تكابد ما كابدته فرنسا من الفوضى الإقطاعية . إن الألمان حافظوا على ارتباطات هامة مع الشرق عن طريق إيطاليا ، وناهيك بعلاقاتهم مع بلدان البلطيق . أما فرنسا فقد كانت أقل حظاً من ذلك كله . ومع هذا يجب أن نعترف بأن مدى هذه التجارة إنما كان جد محدود . فقد كانت ممرات الألب كافية لسلع الترف الشرقية كالحرير والمطرزات والتوابل أضف إلى ذلك الأسلحة والرقيق التي كان يسهل شحنها من البندقية ، على أن ذلك لم يكن للتصدير بكميات ضخمة . وقد تكون مثل هذه التجارة التي تتوفر عبر هذه الطريق في وضع يسمح للبندقية ولمبارديا بأن تكونا على مستوى نقدها الذهبي ، وأن تتمتعا بالكثير من الازدهار ، إلا أنها لم تستطع أن تغير من الطابع الاقتصادي للأحداث في بقية أنحاء أوروبا الغربية . ان أوروبا الغربية لم تستطع أن تخلي وراءها وضعيتها الزراعية ، ومستوى نقدها الفضي الكارولنجي ، وأن تتكتل اقتصادياً للتعامل مع العالمين الإسلامي والبيزنطي المتقدمين في البحر الأبيض المتوسط ، إلا بعد أن توفرت طرق تجارية أسهل وأقرب منالا ، مثل طريق وادي الرون ، وأصبحت عملية اجتيازها ثانية ممكنة من الوجهة التجارية .

ومهما كان الأمر ، فانه يجب أن لا يظن بأن طريق الأدرياتيك — الألب التجارية إنما كانت الوسيلة الوحيدة التي وصلت بين الغرب والشرق ، وإن كانت أهم من غيرها بكثير . وقد اتبعت التجارة طريق فرنسا الجنوبية مصعدة في وادي الرون ، وإن كانت هذه ضئيلة ضعيفة . هذا ، واستمرت فردون في هذه الحقبة مركزاً للتجارة بالخصيان من الرقيق مع إسبانيا الإسلامية ، كما بقي اليهود يتبعون طريقاً تجارية برية في أوائل القرن التاسع كانت تجاري وادي الرون ، مارة بلانجيدوك إلى الحدود الإسبانية (٢٧١) . وفي القرن العاشر كان هنالك شيئ من النشاط التجاري على طول شواطئ إيطاليا الشمالية الغربية وفرنسا الجنوبية . ويظهر أن آرلس كان

لها بعض التجارة الخارجية عام ٩٢١ (٢٧٢) . وقد حدث أن شن الفاطميون في عام ٩٣٥ غارة حطمت السفن التي كانت آنذاك بالقرب من سردينيا وكورسيكا في بحر ترهانيا . ولربما كان حتى لإسبانيا علاقات بحرية مع أوروبا الشمالية كما يوحي لنا بذلك صك التاج البريطاني ٢٠٠٠ منكوسي عام ٩٥٥ (٢٧٣) ؛

وعلى العموم يبدو أن مسلمي شمال إفريقيا وإسبانيا قد تاجروا قليلاً مع الغرب اللاتيني ، مفضلين ترك مثل هذه التجارة بأيدي المدن الإيطالية القائمة ، وأيدي اليهود الذين جابوا الطرق من فرنسا الشمالية وبراغ إلى أسواق الرقيق الإسبانية . والرحالة المسلم الوحيد الذي زار ماينز في أوائل القرن العاشر ووصف ، بدهشة ، السلع المعروضة للبيع ، فيظهر أنه من شواذ القاعدة (٢٧٤) . ولربما يكون استغلال التجارة الصحراوية والشرقية قد استنفد طاقات التجار المسلمين جميعها ، كما يمكن أن تكون غاراتهم على السواحل المسيحية ، وغارات أعشاش القرصنة من أمثال فركسينتوم قد تدخلت في الإمكانيات التجارية :

ومع ذلك فان المسلمين لم يغلقوا طرق أوروبا اللاتينية التجارية أكثر مما فعلوا مع بيزنطية . ففكرة الحصار يجب أن ترفض كما ترفض الأسطورة : ولو كان هنالك ثمة شك في هذه الحقيقة لوجب أن يتلاشى أمام تفحص طريق الحج إلى الأرض المقدسة في هذه الحقبة . فالحكام المسلمون لم يتعرضوا إلى الحجاج ، لا بل أن عددهم قد تزايد في زمنهم (٢٧٥) . وأكثر من ذلك نجد أن حاكماً من حكام القراصنة ، مثل أمير باري ، قد كان أميل إلى مساعدة الحاج الغربي في طريقه إلى فلسطين بتوفيره له لا وسائل النقل فحسب ، وإنما كذلك بتزويده بجواز خاص يساعده في مصر (٢٧٦) .

وأخيراً نرى ، بصورة عامة ، أنه حدثت في المدة الواقعة بين عام ٨٢٧ وعام ٩٦٠ ، وهي المدة التي سيطر المسلمون فيها على البحر الأوسط ، تطورات اقتصادية عديدة في تجارة البحر الأبيض المتوسط . لقد عادت الحياة من جديد إلى طرق تجارية قديمة عديدة ، كانت قد ماتت في زمن سيطرة

بيزنطية البحرية . وشاهدت تلك الأعوام بزوغ عصر شمال إفريقيا وإسبانيا وصقلية كمناطق صناعية هامة ، تفتح مناجمها ، وتطور صناعتها وزراعتها ، وتتحكم في تجارة البحر الأبيض المتوسط المتجهة شرقاً ، وفي طرق القوافل إلى ذهب السودان . وقد شاهدت الحقبة المذكورة أيضاً ازدهار مصر وسوريا مرة أخرى ، وعودة التجارة إلى البحر الأحمر . ومن التطورات العظيمة أن أصبح العالم الإسلامي كله وحدة اقتصادية واحدة بنقد ذهبي مشترك مقبول في البلاد الإسلامية من فارس حتى إسبانيا . وقد شاركت بيزنطية في هذا الازدهار مشاركة كاملة ، حيث وسعت تجارتها مع روسيا الفارانجية ووصلت إلى أوروبا عن طريق البندقية والمدن الإيطالية القديمة وطريق البحر الأسود — البلطيق التجارية .

وأما في الغرب اللاتيني فقد شاركت إيطاليا في هذا الازدهار أيضاً ، ولربما كان بيعها إلى العرب أكثر ، وشراؤها من القسطنطينية كذلك . ولم تكن ألمانيا ، وإلى حد ما فرنسا الشمالية ، وانجلترا بلاداً غير مزدهرة . فالبلاد التي بقيت على انهيارها الاقتصادي كانت فرنسا الجنوبية ، والجانب الساحلي من شمال غربي إيطاليا ، وجزر سردينيا وكورسيكا الغربية . ان هذه المناطق التي كانت تعوزها القوة البحرية ، والمنتوجات المحتاج إليها في البلاد البيزنطية والإسلامية ، قد كتب عليها أن تبقى طوال قرن آخر في اضطراب اقتصادي .

ومع ذلك فان هذه الحقبة كانت من أعظم الحقب حيوية في تاريخ عالم البحر الأبيض المتوسط . ثم ان انقلاب نظام الأوضاع القديم ، وتحول الغرب الإسلامي إلى منطقة صناعية ، تتحكم بالاشتراك مع المدن الإيطالية بنقل تجارة البحر الأوسط ، كان الخطوة الأولى لتحكم الدول الغربية بهذه المنطقة . لقد كانت بداية رائعة لمستقبل كان عليه أن يرى أوروبا الغربية الحكم النهائي في مصير البحر الأبيض المتوسط .

الهوامش

١ – Vasiliev, A. Bysance et les Arabes I, 73-74.

٢ – Dandolo Chron. in Mur. Rer. Ital. Script. XII, 170. John Chron. Ven. in MGH Script. VII, 16.

٣ – Manforni Storia della Marino Italiana (Livourni 1899) I, 36-40.

٤ – فاسيليف جزء ١ ص ٣٨٢عن (النويري) .

٥ – المصدر نفسه ، ص : ٣٨٣ .

٦ – ابن عذاري ، طبعة دوزي، ص: ٩٢ ، ابن الاثير ، طبعة ثورنبرج ، ج ٦ ص ٢٣٨.

٧ – Cronica di Cambridge ed. Cozza-Luzi, p. 24. John Deac. Gesta Episcop. Neapol. in MGH Script. Rer. Long., p. 430.

٨ – ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ .

٩ – Vasiliev op. cit., p. 431.

١٠ – John Deac. in op. cit., p. 431.

١١ – ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ .

١٢ – Vasiliev op. cit., p. 132.

١٣ – ان الحراقات التي يشير اليها ابن الأثير ، كانت سفنا قاذفة للهب . ولا شك ان امتلاك مثل هذه السفن المجهزة بمثل هذا السلاح ، قد يوضح لنا سبب انتصارات اساطيل شمال أفريقيا وانهزامات بيزنطية . ترى هل وقف الاغالبة على سر النار الاغريقية قبل ثماني سنوات عن طريق خيانة يوفيموس ؟ اقرأ عن الحراقات في قاموس لين العربي – الانجليزي ، ج ١ ص ٥٥٢ .

١٤ – ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٤٠ .

١٥ – نفس المصدر ج ٧ ص ٣ .

١٦ – عن حصار برندزي وتسليمها بعد ذلك راجع : Chron. Salern. in MGH Script. III, 503. وقد اغتصبت تارنتو في السنة التالية. راجع : Chron. Salern. in op. cit., III, 508. أما عن اندحار البندقية فراجع : Dandolo Chron., p. 175. and John Chron., Ven., p. 114.

١٧ – Vasiliev op. cit.. I, 209 — 12. Erchemperti Hist. Lang. in MGH Script. III, 247. Chron. Salern. in op. cit. III, 508 - 10

١٨ – البلاذري ج ١ ص ٣٧١–٣٧٢ . ان بعض المؤرخين يعتقد بان كلمة سودان هي اسم لشخص وليست لقباً . وهو اعتقاد لا يقره البعض الآخر.

١٩ – Dandolo Chron., p. 175. John Chron. Ven., p. 17.

٢٠ – John Chron. Ven., p. 18

٢١ – John Deac. Gesta Episcop. Neapol. in op. cit., p. 432

٢٢ – « Vita Sergius II » in Liber Pont. ed. Duchesne II, 99 - 101. Chron. Casinensis in MGH Script. III, 225 - 26

٢٣ – « Vita Leonis IV » in Liber Pont. II, 127

٢٤ – ابن الاثير ، ج ٧ ص ٤ .

٢٥ – ابن عذاري ج ١ ص ١٦٤ – ان الخصام الذي دار بين أخي الأمير العباس حاكم تونس ومسلمي كريت قد يعكس انا حقيقة راهنة ، وهي ان اساطيل القرصنة التابعة لمسلمي كريت وباري كانت تتعرض لتجارة الاغالبة مع الشرق على طول الطريق الدائرية التي تمر بكريت وايطاليا الجنوبية اعتراضها التجارة البحرية المسيحية .

٢٦ – ابن الاثير ج ٧ ص ١٤٠ وابن عذاري ج ١ ص ١٠٤–١٠٥ .

٢٧ – ابن الاثير ج ٧ ص ٤١–٤٢ ، وفاسيليف (عن النويري) ، ص ٣٨٤ . يقول ابن عذاري انها كانت حملة عربية كريتية وليست بيزنطية . وقد يكون ممكناً ، على ان العرب الكريتيين في تلك الحقبة قد يكونون حلفاء لبيزنطية . ابن عذاري ج ١١ ص ٠٦ .

٢٨ – ابن الاثير ج ٧ ص ٤٢ . وراجع . Amari Storia II, 182

٢٩ – ابن الاثير ج ٧ ص ٩٧ وراجع .Bury, East. Roman Empire, p. 397 - 98

٣٠ – ابن خلدون .Hist. de L'Afrique et de Sicile etc ص ١٢٥ وابن الاثير ، ترجمة Fagnan ج ١ ص ١٤٨

٣١ – ابن الاثير ج ١ ص ٢٤٠ ؛ النويري ، ترجمة Gaspar ج ١ ص ٨٦

٣٢ – راجع .Theophanes Continuator, p. 309-15 وابن الاثير ج ١ ص ٢٥٣–٢٥٤ وابن عذارى ج ١ ص ٥٢ .

٣٣ – Bury, East. Roman Empire, p. 315

٣٤ – Dandolo Chron., p. 184.

٣٥ – Theoph. Cont., p. 280 - 91. Const. Porphyr. De Thematibus (ed. Bonn) II, XI. Amari Storia I, 419 - 29

٣٦ – Amari Storia I, 520 - 23.

٣٧ – Gasquet Byz. Emp. p. 459 - 60. Vasiliev Byz. Emp. I, 396 - 97.

٣٨ – John Chron. Ven., p. 20

٣٩ – ابن الاثير ج١ ص٢٣٩ وراجع John Deac. Chron. Episcop, Neupol. in op. cit.. II,317 .

٤٠ – راجع رسائل حنا الثامن في Labbe Sacrosancta Concilia II.

٤١ – Labbe op. cit., p. 74. وللاطلاع على الدور الذي لعبه حنا الثامن في هذه الحروب راجع Engreen « Pope John VII and the Arabs». in Speeulum (1945) XX

٤٢ – Theoph. Cont., p. 302 - 05

٤٣ – Gasquet op. cit., p. 422 - 23

٤٤ – Leo of Ostia in Mur. Rer. Ital. Script. IV, 316 - 17

٤٥ – ابن الاثير ج ١ ص ٢٦١

٤٦ – ابن عذاري ج ١ ص ٥٧ وابن الاثير ج ١ ص ٢٦٢ .

٤٧ – Amari Storia I, 568.

٤٨ – ابن عذاري ج ١ ص ٥٧ – ٥٨

٤٩ – Cronica di Cambridge, p. 66

٥٠ – ابن الاثير ج ١ ص ٢٤٨–٢٥٠ ، وراجع John Deac. in Gaetani Vita Sanct. Sic. II, 61

٥١ – ابن الاثير ج ١ ص ٣٠٩ وابن عذاري ج ١ ص ٢٣٥

٥٢ – ابن عذاري ج ١ ص ٢٣٦–٢٤٠ وابن خلدون ترجمة دي‌سلين ، الملحق ٢ ص ٥٢٤.

٥٣ – ابن الاثير ج١ ص ٢٤٥–٢٤٦ والنويري ج ٢ ص ٢٦

٥٤ – راجع Amari Storia II, 180-181 لقد كانت بيزنطية ، وهي مشغولة بحروبها مع البلغاريين ، مبتهجة بشرائها السلام من مسلمي صقلية .

٥٥ – Luidprand Antapodesis in MGH Script. III, 297 - 98. Amari Storia II, 190 - 97. Gay op. cit., p. 161.

٥٦ – Theoph. Cont., p. 76 - 77. See Brooks « The Arab Conquest of Crete » in Eng. Hist. Rev. (1913) XXVIII.

٥٧ – Theoph. Cont., p. 79 - 81

٥٨ – نفس المصدر ، ص ٣٧

٥٩ – Vasiliev Byz. et les Arabes I, 90

٦٠ – Theoph. Cont., pp. 200, 203

٦١ – الطبري مترجماً في فاسيليف ج١ ص ٣٥–١٣٧ والكندي ص ٢٠٣. قد يكون فاسيليف مبالغاً في اهمية حملة الغزو هذه . انها لم تؤد الى تجديد بناء الاسطول المصري ، ذلك انه عندما كانت الخطط توضع لحملة بحرية اسلامية جديدة ضد بيزنطية في عام ٨٧٧ ، كان

لا بد من بناء سفن جديدة في كل من سوريا ومصر. راجع .Theoph. Cont. V, 68

٦٢ – الكندي ، ص ٢٥٣ .

٦٣ – راجع Petit, L. « Vie et Office de Sainte Eythyme le Jeune» in Revue de l'Orient Chrétien (1903) VIII, 189-70

٦٤ – نفس المصدر . ولربما يكونون قد أنشأوا لهم قاعدة أمامية للقرصنة في أثينا خلال هذه الحقبة.

٦٥ – Theoph. Cont., p. 298 - 300

٦٦ – نفس المصدر ، ص ٢٩٨

٦٧ – نفس المصدر ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ John Cameniati « De Excidio Thessaloniciensi » in Corp. Script. Hist. (ed. Bonn), p. 491, 598

٦٨ – راجع .Const. Prophyr. De Ceremoniis, p. 651-58 وقد شن هجوم غير ناجح في عام ٩٠٢ . ولربما تكون هذه الحملة ، وحملة عام ٩١٠ هما في الواقع حملة واحده .

٦٩ – Theoph. Cont., p. 405. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign (London 1919), p. 89 - 90

٧٠ – Michael the Syrian Chron. III, 101.

٧١ – Vasiliev Byz. et les Arabes I, 192 - 73.

٧٢ – راجع .Bury East. Rom. Empire, p. 291-93 ويقول القريزي ان هذه الحملة قد ادت الى الاصلاحات البحرية في مصر. وقد يثير هذا بعض التساؤل . فمصر لم تكن ذات قوة بحرية تذكر حتى ايام الفاطميين في القرن التالي .

٧٣ – الطبري ج ٣ ص ١٤٤٩ .

٧٤ – Theoph. Cont., 59.

٧٥ – Wiet op. cit., p. 94 - 95. Const. Porphyr. De Themat., p. 40.

٧٦ – Wiet, op. cit., p. 95.

٧٧ – الكندي ص ٢٧٦ . وراجع Eutrychtus Annals (ed.Pocock) II, 509-10

٧٨ – المسعودي ج ٨ ص ٢٨٢ .Const. Porphyr De Ceremoniis, pp. 656,660

٧٩ – Masudi Prairies d'Or VIII, 282.

٨٠ – Wiet op. cit., p. 127 - 29. Lane - Poole Egypt, p. 82 - 91

٨١ – راجع Vernadsky Ancient Russia, p. 303-07 ان المساعدة البيزنطية المقدمة لاقامة حصن ساركل للخزر قد تكون نتيجة لضغط الروس الفارانجيين عام ٨٣٣ .

٨٢ – للنظر في تفاصيل هذا الهجوم راجع : Vasiliev The Russian Atlack on Constantinople (Cambridge, Mass. 1745) .

٨٣ – ان الكثيرين من المؤرخين ينكرون ان هجوماً روسياً قد وقع عام ٩٠٧ ، وان أشير الى ذلك في The Primary Chronicle . يراجع لهذه النظرية : - G. de Costa

Louillet « Y eut - il des invasions Russes dans l'Empire Byzantin avant 860 » in Byzantion XV, 231 - 20.

والذي يتراءى لنا ان شيئاً من ذلك وقع فعلا ، وذلك بعد توقيع المعاهدة التجارية عام ٩١١

٨٤ — Vasiliev Byz. et les Arabes I, 185 - 87

٨٥ — نفس المصدر ، ص ١٧٦ ، و Condé Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana (Barcelona 1884) I, 227

٨٦ — Poupardid Le Royaume de Provence sous les Carolingiens (Paris 1901), p. 240

٨٧ — Masson, P. De Massiliensibus Mercatoribus, p. 129

٨٨ — Campaner y Fuertes op. cit., p. 17 - 21

٨٩ — Masson op. cit.

٩٠ — Duprat « La Provence dans le haut moyen âge » in Bouches du Rhone, Encyclopédie Departementale (Marseilles 1923) II, 33-39.

٩١ — راجع Ganshof « Note Sor les Ports de Provence, » p. 32. هنالك شيء من الالتباس بين هؤلاء الغزاة المسلمين وبين قراصنة الشمال الذين كانوا يعملون من قاعدتهم في هذه الجزيرة خلال السنتين ٨٥٩ و ٨٦٠ راجع : Annales Bertiniani in MGH Script. I, 452. وكذلك راجع Vasiliev, Russian Attack, P. 47—49.

٩٢ — Arnaud de Verdale Cat. Epis. Mag. in op. cit., p. 500

٩٣ — انظر Poupardin Le Royaume de Bourgogne (888-1038) (Paris 1907), p. 83-112. وهناك تفصيلات في Patrucco « I Saraceni in Piemonte et nelle Alpi Orientale » in Biblioteco della Società Storica Subalpini (Pinerola 1908) XXXII.

٩٤ — Campaner y Fuertes op. cit., p. 40 - 56

٩٥ — Dozy Recherches sur l'histoire et la litérature de l'Espagne II, 252 - 56.

٩٦ — نفس المصدر ، ص ٢٦٧ — ٦٨

٩٧ — البكري (الجزائر ١٩٣١) ص ٨٤ .وابن عذاري ج ٢ ص ١٩٩ .

٩٨ — Vasliev Russian Attack p. 49-65. ان الفكرة القائلة بان اولئك القراصنة الشماليين ظنوا بأن لوني هي روما ، قد تكون فكرة خاطئة . فميناء لوني كانت الميناء الهامة الوحيدة على ساحل ليجوريا الايطالي منذ القرن السابع ، ولهذا فهي تستحق المهاجمة بغية سلبها .

٩٩ — ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠ .

١٠٠– Theoph. Cont., p. 405

١٠١– Liudprand Antapodesis, p. 137 -40. Theoph. Cont, p. 423 Nestor, p. 33

١٠٢– Bury East. Rom. Empire, p. 291.

١٠٣– Wiet op. cit., p. 147

١٠٤– ابن عذاري ج ١ ص ٢٧٠

١٠٥– Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I, 283.

١٠٦– Chron. Barensis in Mur. Rer. Ital. Script. I, 31 and Lupus Prospatarios in op. cit., V, 38.

١٠٧– Cedrenus II, 356 - 58

١٠٨– ابن الاثير ج ١ ص ٣١٧ والنويري ج ٢ ص ٢٦٢

١٠٩– Luidprand op. cit., pp 137 - 139.

١١٠– نفس المصدر

١١١– ابن الاثير ج ١ ص ٣٠١ وابن عذاري ج ١ ص ٣٠١ والنويري ج ٢ ص ٢٦٢ .

١١٢– كانت سردينيا اما ذات حكم مستقل او تحت النفوذ او السيادة البيزنطية في هذا الوقت . انظر Besta La Sardegna Medioevale (Palerm 1908) , I, 48-60.
اما كارتا راسي فيعتقد انها كانت مستقلة . وقد تكون ، شأنها شأن البندقيةونابولي ، مبدئياً تتمتع باستقلال ذاتي . وهي حتماً لم تكن تحت الحكم الاسلامي . ويشك بستا في ان الغزوة الاسلامية عام ٩٣٤ كانت موجهة ضد سردينيا . انظر Besta op.cit.,p. 47.
اما فيما يتعلق بكورسيكا فليس لدينا اية معلومات . غير انه من المحتمل أنها كانت هي أيضاً ذات حكم مستقل لا يدين بالسيادة البيزنطية او الاسلامية .

١١٣– Amari Storia II, 217 - 44

١١٤– Marçais Berbèrie, p. 147 - 53

١١٥– ابن الاثير ج ١ ص ٣٥٣-٣٥٥ وراجع Lupus Propoturios in M G H Script V, 54

١١٦– Theoph. Cont., p. 453. Cedrenus II, 359

١١٧– القيرواني ، ترجمة Pellesier et Pemusat ص ١٠٤ و ابن عذاري ج ١ ص ٣٨٢

١١٨– Theoph. Cont., p. 454 - 55. Cedrenus II, 359 - 60

١١٩– Amari Storia II, 322 - 24. وابن خلكان ، ترجمة de Slane ج ١ ص ٢٤٠

١٢٠– ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠.

١٢١– Dozy Recherches II, 252 - 67

١٢٢– ابن خلدون ج ١ ص ٥٤٢ و ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٦

١٢٣– ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٢ و ٣٦٨-٣٦٩

١٢٤– Lane - Poole op. cit., p. 99 - 100

١٢٥–ابن حوقل ، وصف بلرم، ترجمة Amari (Paris 1845) ص ٢٦، ٣٨

١٢٦– Bury East. Rom. Empire, p. 293 - 94

١٢٧– Marçais Berbérie, p. 142 - 43

١٢٨– كانت مناجم الحديد واضرابها ملكاً للدولة في بلرم . ومن هذه المناجم كان الامراء يزودون بالمواد أساطيل صقلية التي كانت الدولة تجهزها بالرجال . ابن حوقل ص ٢٨-٢٩.

١٢٩– راجع : Lévi - Provençal L'Espagne Mussulmane au Xe Siécle (Paris 1932), p. 85-86. و الادريسي ص ٢١٢ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٣٧
وابن عذاري ج ٣ ص ١٠٣ و ابن خلدون ، ترجمة دي سلين ، ج ٢ ص ٤٠-٤١

١٣٠– الكندي ص ٢٧٦-٢٧٧

١٣١– Masudi, Prairies VIII, 282 وقد يكون أمير طرسوس هو قائد الاسطول. راجع : Hill, Cyprus I, 281 — 2.

١٣٢– نقل دي خويي عن أبي الفرج في المكتبة الجغرافية ج ٦ ص ١٩٥-١٩٨

١٣٣– Vasiliev Byzance et les Arabes I, 132

١٣٤– Schlumberger Un Empereur Byzantin au Dixième Siècle, Nicephore Phocas (Paris 1933), p. 27 - 30

١٣٥– Carta - Raspi op. cit., p. 130 - 33

١٣٦– راجع Bury « The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th Century » in Centenario della nascita di Michele Amari (Palermo 1910) II. وعلى كل حال فان بوري يخطيء في ادعائه ان الايزوريين قد اهملوا اسطولهم حتى اواخر القرن الثامن أو اوائل القرن التاسع . راجع هذا الموضوع في Bury East. Roman Empire, p. 299 ,330 .

١٣٧– Bury The Imperial Administrative System in the Ninth Century (London 1911), p. 108 - 10.

١٣٨– نفس المصدر

١٣٩– فيما يتعلق بهذا الموضوع ، راجع : Bury « Naval Policy » كان لاسطول كالابريا الحكومي المؤلف من عشر سفن ذكر في عام ٨٧٧ ، وذلك في موضوع الثامن. البابا حنا الثامن المساعدة البحرية من جريجوري حاكم كالابريا . راجع Gasquet, Byz. Emp., p. 475-82. وقد أشير الى هذا الاسطول عام ٨٤٨ عندما قام بغزو مونديللو في صقلية . انظر ابن الاثير ج ٧ ص ٤

١٤٠– Wiel, Althea The Navy of Venice (London 1910), p. 15 - 23.

١٤١– Leo Tactica, p. 989 ff.

١٤٢– Lévi - Provençal Hist. de l'Espagne Mussulmane, p. 304 - 22

١٤٣– Bury East. Rom. Empire, p. 253 - 71

١٤٤– نفس المصدر ، ص ٢٨٢ – ٨٤

١٤٥– في كتاب رونسيان « رومانوس ليكابينوس » مادة ممتازة عن أحداث هذه السنين .

١٤٦– ان محاولة سيمون قيصر بلغاريا الهادفة الى كسب محالفة حاكم افريقيا الفاطمي وامير طرطوس كي يكسب القوة البحرية التي تعوزه وهو في حاجة اليها ، قد قضى عليها تدخل مبعوثي رومانوس ليكابينوس الى افريقيا . وهذا يكشف لنا عن الدور الذي لعبته القوة البحرية في الحيلولة دون طغيان بلغاريا على بيزنطية . أما أهمية القوة البحرية في هذه الحقبة فطالما بخست في تقديرها حق قدرها . راجع Cedrenus II,356 ، و Vasiliev Vizantlya i Arabya II, 222

١٤٧– Wiet op. cit., p. 88 - 95

١٤٨– ابن حوقل وصف بلرم ص٢٩

١٤٩– اليعقوبي ص ٧٤ و البلاذري ص ٦٦

١٥٠– معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٣٣ ، والادريسي ص ٢٣١ ، ٢٣٧–٢٣٨

١٥١– الاصطخري ، ص ٦٣

١٥٢– Schaube Handelgeschichte der Romanischer Volker, de Mittelmeergebeite bis zum der Kreuzzuge (Munich and Berlin 1910), p. 3 - 26.

١٥٣– اليعقوبي ، ص ٢١٢ – ٢١٣

١٥٤– رياض النفوس للمالكي في Revue des etudes Islamiques (1935), p. 303

١٥٥– نفس المصدر ص ٣٠٥

١٥٦– Abu l'Arob Classes des Savantes de Ifriquiya: Trans. Ben Cheneb I, 146

١٥٧– ابن خلدون ج ١ ص ٣٦٦

١٥٨– Marçais Berbérie, p. 80 - 82

١٥٩– النويري في ابن خلدون ج ١ ص ٤٥٣

١٦٠– Marçais Berbérie, p. 83 - 84

١٦١– نفس المصدر

١٦٢– البكري ، ترجمة دي سلين ، الطبعة الثانية ، ص ٩ .

١٦٣– Marçais Berbérie, p. 85 - 87

١٦٤– ان ميزانية الحرب الفاطمية التي جمعت لفتح مصر عام ٩٦٩ قد بلغت ٢٤ مليون دينار ذهباً – ولعمري انه لمبلغ ضخم راجع Lane - Poole, Egypt ص١٠١ – ١٠٢

١٦٥– Wiet Egypte Arabe, p. 127 - 29

١٦٦– البكري ص ٦٥–٦٨ وابن الاثير ج ١ ص ٣١٤–٣١٥

١٦٧– Mez Renaissance of Islam, p. 430 - 40

١٦٨– البكري ص ٥٥

١٦٩– Lombard, M. « L'or Musulman du VIIe au XIe Siècle » in Annales (1947) II, p. 149.

١٧٠– نفس المصدر، ص ١٥٠، و Gautier, E. F. « L'or du Sudan dans l'histoire » in Ann. d'hist. Econ. et Soc. (1935) VII, 113 - 23. والمصادر اقرأ مقالات Monteuil المنشورة في Bulletin de A.O.F (1928 - 9), XI, XII.

١٧١– راجع : Lombard op. cit p. 151 وابن خلدون ج ٢ ص ١٠، وابن حوقل ص ٢٤٩ وابن عذاري ج ١ ص ٢٤٤ و Abu 'l'Arab, p. 235.

١٧٢– Mes Renaissance of Islam, p. 254

١٧٣– الاصطخري ص ٢٨٨ . يدعي اومبارد ان اقباط مصر قد دفعوا الجزية بالذهب، وان الذهب قد تزايد الحصول عليه من قبور الفراعنة في هذه الحقبة .

انظر : Lombard op. cit., p. 148-49

و Lane-Poole op. cit.. p. 41-42

١٧٤– راجع Masudi Prairies d'or III 12 Wiet op. cit.., p. 128.

١٧٥– Wiet op. cit., p. 109 - 10

١٧٦– Lane - Pode op. cit., p. 59 - 60

١٧٧– نفس المصدر

١٧٨– راجع Lane - Poole op. cit., p, 60-64 وقد حوفظ على هذا الازدهار تحت الحكم الاخشيدي . انظر Mez P. 29—30

١٧٩– تنعكس هذه الآراء في المسعودي ج ٣ ص ٤٣–٤٨. انظر Wiet op. cit., P.169

١٨٠– Le Strange, G. Bagdad under the Caliphs p. 77.

١٨١– نفس المصدر، ص ١٧٣ - ٧٤

١٨٢– المقريزي الخطط ج ١ ص ١٧٧

١٨٣– Mez Renaissance of Islam, p. 467 - 69

١٨٤– Marabecek Mitteilungen aus den Papyrus Rainer III, 98

١٨٥– Mez op. cit., p. 118

١٨٦– نفس المصدر، وانظر ايضاً Schaube Handelgeschichte, p. 149.

١٨٧– كان حكام مصر قد أوجدوا نوعاً من الخشب يستخرجونه من شجر السنط المحلي، ولم يكن على مستوى رفيع من الجودة، مع انه كان باهظ التكاليف . انظر المقريزي

ج ١ ص ٢٠٤ و Wiet op. cit., p. 174—75

١٨٨– راجـع موضوع سوريـة البحرية في اليعقوبي ص ٣٢٧ ومن تجـارة سورية الى القسطنطينية انظر The Book of the Perfect V, 1—5

١٨٩– راجع : Heyd op. cit., p. 43 و Mes op. cit., p. 508-09 والاصطخري ، ص ٢١ وراجع فيما بعد المقدسي ، وصف سوريا ، ترجمة G. Le Strange pp. 91-92, 167

١٩٠– Mez op. cit., p. 126

١٩١– ياقوت ج ١ ص ٧٢٣، وراجع Lévi-Provencal L'Espagne Mussulmane au Xe Siècle, p. 162-64.

١٩٢– نفس المصدر ص ١٦٤-١٦٧

١٩٣– ياقوت ج ١ ص ٣١٦-٣١٨

١٩٤– نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٧ و ج ٤ ص ٢٠٤

١٩٥– نفس المصدر ج ٤ ص ٢٧٥

١٩٦– الادريسي ص ٢٠٩ . انه لمن الصعب البت فيما إذا كانت هـذه الحرفة قد استغلت في القرن العاشر . قد يكون ذلك .

١٩٧– الادريسي ، ص ٢٥٦ وياقوت ج ٣ ص ٨٨٩– ٨٩٠

١٩٨– al—Makkari Annalectes I, 191

١٩٩– Lévi - Provençal op. cit., p. 179

٢٠٠– نفس المصدر

٢٠١– نفس المصدر

٢٠٢– الادريسي ص ٢٣٤ ، والمقري ص ١٢٢-١٢٣

٢٠٣– الادريسي ص ٢٣٧

٢٠٤– ياقوت ج٣ ص ٧٩

٢٠٥– المقري ص ١٣٣

٢٠٦– Lévi - Provençal op. cit., p. 185

٢٠٧– الادريسي ص ٢٣٥

٢٠٨– Lévi - Provençal op. cit., p. 179 - 83

٢٠٩– المقري ج٢ ص ١٩٨ في بحثه عن المدن الصناعية الرئيسية في اسبانيا

٢١٠– كان الغرض من ارسال عبد الرحمن الثالث أسطوله لاحتلال سنتا عام ٩٣١ هو حمايـة هذه الطريق . راجع ابن عذاري ج٢ ص ١٧٠

٢١١– ابن حوقل ص ٧٣

٢١٢– Lombard op. cit., p. 152 - 53

٢١٣– ابن خلدون ج ١ ص ٤٦٤

٢١٤- راجع — Kremer Ueber das Einnahmebudget des Abbasider
Reiches (Vienna 1887), p. 6 . وفي الوقت نفسه نرى ان الوصولات الخاصة بالضريبة المتعلقة ببابل وخورستان وفارس وايران كانت تذكر بالعملة فقط بدلا من ذكر العملة والنوع الذي دفعت عنه . وهذا يعكس لنا الازدهار المتزايد . انظر: Kremer نفسه ص ٣٠٩-٣٢٣

٢١٥- ومن أسباب تعامل الطريق الفارانجية بالنقد الفضي ما يعود الى ان بلدان اوروبا الغربية كانت تتعامل مع المناطق ذات التعامل بذلك النقد ، أمثال فارس الاسلامية ، والعراق حتى القرن العاشر ، وبذلك تجاوزت مناطق الدينار والبيزات .

٢١٦- De Goeje Internationale Handelsverkeer in de Middeleeuwi, Verslagen in Medeelinger der K. Akad Van (Wetenschapen, 1909), p. 265. Mez Renaissance of Islam, p. 41.

٢١٧- De Goeje op. cit., p. 265 - 66

٢١٨- ابن عذاري ج١ ص ٢٦٥

٢١٩- Marçais Berbérie, p. 80. Levi - Provencal L'Espane Mussut-man, p. 187 - 94.

٢٢٠- ابن حوقل ص ١٨٢

٢٢١- ابن حوقل ، وصف بارم ، ص ٢٨-٢٩

٢٢٢- Mez Renaissance of Islam, p. 476 - 78

٢٢٣- ابن حوقل ص ٤٢ و ص ٧٠

٢٢٤- ياقوت ج ١ ص ٣٨٥،٣٩٩

٢٢٥- Mez op. cit., p. 478

٢٢٦- المسعودي ج٢ ص ٤٣٨ ، والمقريزي (الخطط) ج ١ ص ٢٨

٢٢٧- Calendar of Cordova ed. Dozy, pp. 41, 91.
Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid XIII, 37 - 38, 56

٢٢٨- Mez op. cit.. 435 - 36

٢٢٩- ياقوت ج١ ص ٧٧٣ وج٣ ص ٣١٦ ، ٣١٨

٢٣٠- راجع أفضل تلخيص لهذا الموضوع في كتاب تاريخ العرب الدكتور حتي ج٢ ص٥٢٨-٥٢٩ .

٢٣١- Lombard op. cit., p. 153.

٢٣٢- نفس المصدر ، ص ١٥٤

٢٣٣- Book of the Perfect IX, 5; X, 4. Michwitz, G. « Byzance et l'économie de l'occident» in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1936)IX.

٢٣٤- المسعودي ج ٢ ص ٣ ، الاصطخري ص ٤٦٢

٢٣٥- Cross, S.H. The Russian Primary Chronicle (Cambridge

1930), p. 159 - 63. Const. Porphyr. De Admin. Imper., p. 71.

٢٣٦- Runciman The First Bulgarian Empire (London 1930), p. 144-48. Book of the Perfect IX, 6. Const. Porphyr. De Admin. Imp. pp. 79, 177

٢٣٧- Heyd op. cit., p. 68 - 73.

٢٣٨- عن معاملة التجار الروس في القسطنطينية ، راجع : Cross Primary Chronicle, p. 150-170.

٢٣٩- Lopez « Silk Industry, » p. 35 - 40. Book of the Perfect IX, 6. Runciman op. cit., p. 148.

٢٤٠- Lombard op. cit., p. 153 - 4

٢٤١- يعتقد لوبزان ذلك ينطبق تمام الانطباق على تجار الغرب المسلمين في هذه الحقبة . انظر Lopez op. cit., p. 27—31. وقد كانت طريزون ما تزال المركز التجاري لتجار الشرق المسلمين . راجع الاصطخري ص ٤٦٢ والمسعودي ج٢ ص ٣

٢٤٢- Book of the Perfect V, 1 - 2, 4 - 5; IX, 6; X, 2.

٢٤٣- ibid V, 1—5

٢٤٤- Wiet Egypte Arabe, p. 109

٢٤٥- نفس المصدر ، ص ١٤٧ - ١٤٨

٢٤٦- انظر Ganshof « Les ports de Provence, » p. 35 - 36 كان ذلك في نفس الوقت الذي كانت فيه قوات بيزنطية البحرية ناشطة عبر شواطىء فركسينتوم . وهكذا يظهر ان التجار البيزنطيين قد يكونون وصلوا ايضاً الى هذه المنطقة . راجع : Dupont, A. Les relations Commercials entre les cités maritimes de Languedoc et les cités d'Espagne et d'Italie(Nimes 1942), p. 22

٢٤٧- Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole » in Byzantion IX, 171 - 81

٢٤٨- راجع Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole» in Byzantion IX, 171 - 181 عن موضوع مواصلة بيزنطية إشرافها على التجارة والاشخاص العابرين الاراضي الاسلامية ، تراجع قصة مانت ايليا الكاسترو وجيوفاني الذي تجول بحرية في الاراضي الاسلامية ، والذي القي القبض عليه كجاسوس في ايطاليا البيزنطية . في Amari Storia I,554-56 , Acta Sanctorum 17 Aug.

٢٤٩- Book of the Perfect XVIII, 24

٢٥٠- لقد لاحظ هايد (ص ٥٢-٥٦) « ان البيزنطيين ، على العموم ، لم يهتموا بانتشار تجارتهم في البلدان المجاورة ». وقد لاحظ ديل نفس الملاحظة . انظر Diehl Byzance Grandeur et Decadence, p. 96 - 99

٢٥١- تجد تلخيصاً رائعاً لهذا الموضوع في Charanis « The Social Structure of

Byzantium » in op. cit., p. 52 - 55. Also Neumann, C. Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzuege (Leipsig 1895) واما عن المضاربات التجارية الخـاصة بالطبقة الارستقراطية في شمال افريقيا فارجع الى النويري في ابن خلدون ، ترجمة دي‌سلين ج ١ ص ٣٥ ـ ٤٣٦

٢٥٢– Jus Graeco - Romanum ed. von Lingenthal III, 246 - 47, 292-96

٢٥٣– لقد ألغى كل من نيسيفورس فوكاس ، وباسيل الثاني هذه القوانين التي سار عليها الحكام الاوائل . انظر Graeco - Romanum III, 299, 303

٢٥٤– عن نشاط قراصنة فركسينتوم المسلمين ، انظر Tyler, J.F. Alpine Passes (Oxford 1930) p. 55 - 56 وعن تفاهة لاتجيدوك التجارية في هذه الحقبة ، انظر Schaube op. cit., p. 100 and Dupont op. cit., p. 24 واقرأ عن شاطيء ليجوريا الايطـالي في Lopez « Orig. du Capit. Gén.,» p. 434 - 41

٢٥٥– اقرأ عن عدم اهمية ـ سردينيا في هذا الوقت Carta-Raspi op. cit., p. 149- 91 وعن كورسيكا Cesari— Rocca and Villat Histoire de la Corse (Paris 1916) P. 39—41.

٢٥٦– Diehl Venise, p. 18 - 21. Heyp op. cit., p. 110 - 12

٢٥٧– اقرأ Codex Carol. cd. Gelzer epis. LXXV و Liber Pont. I, 443 عن تجارة البندقية بالرقيق في القرن الثامن . واما في القرن التاسع فراجع Muratori Annali d'Italia p. 960 وفي القرن العاشر راجع Schaube op. cit., p. 8 و Mez Ren. of Islam, p. 159 و Amari Storia II, 199 - 200

٢٥٨– Chron. Salern. in MGH Script. III, 526. Heyd od. cit., p. 89-90. Gasquet Byz. Emp., p. 420 - 23. Amari Storia II, 521 - 23.

٢٥٩– Gay Itali Mer., p. 247 - 53

٢٦٠– Regii Neapolitani Monumenta (Naples 1845), pp. 129, 143, 178. Monneret de Villard « La Moneta in Italia durant l'alto medio eva» in Rev. Ital. di Num. (1919 - 20) XXXIII — XXXIII. Bloch, M. « Le Problème d'or au moyen âge » in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1933) v, 2 - 3

٢٦١– Cessi « Pacta Veneta » in Arch. Ven. n.s. (1928 -) V - VI. Diehl Venise, p. 18. Cessi Venezia, I, 41 - 43.

٢٦٢– Solmi L'amministrazione finanziaria del Regno Italico, p.80-110

٢٦٣– راجع Tyler Alpine Passes, p. 147 - 48 وعن اغـلاق مسلمي فركسينتوم الطرق التجارية الى فرنسا عبر ممرات جبال الألب ، انظر Tyler, op. cit., p. 55 - 7 and Sabbe « Importation des Tissus » in Revue Belge (1935) XII, 813 - 23 .

٢٦٤- Heyd op. cit., p· 86. Schaube op. cit., p. 89.

٢٦٥- Heyd op. cit., p. 80. Luidprand Antapodesis trans. Wright, p. 207

٢٦٦- Besson Mémoires du Diocèse de Genève, p. 473. Ochlman « Die Alpenpasse im Mittelalter » in Jahrbuch fur Schweiz geschichte III, 248 - 9.

٢٦٧- Schaube op. cit., p. 92·

٢٦٨- نفس المصدر

٢٦٩- Tyler op. cit., p. 144 - 5

٢٧٠- نفس المصدر ، ص ١٥٤ - ١٥٧

٢٧١- من الطريف ان نلاحظ ان الطريق البحرية المؤدية الى اسبانيا لم تستخدم في هذه الحقبة لتجارة الرقيق انظر Agob. Lugdun. Archepis. Epistolae in MGH Epis. v, 185 Mir St. Bert. in Acta Sanct. Bol., Sept. 1, p. 597. ويقال ذلك ايضاً عن منتصف القرن العاشر. راجع : Vita Joh. Abb. Gor. in MGH Script. IV, 369 - 75.

٢٧٢- Ganshof op. cit., p. 36 - 6.

٢٧٣- Lib. Monarch de Hyde ed. Edwards in Roll Series, 154

٢٧٤- Sabbe « Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siècles » im Revue Belge (1934) XIII, p, 178 - 80

٢٧٥- راجع De Goeje op. cit., p. 265 يجب علينا ان نعترف بان الاعمال العدوانية بين الامويين في اسبانيا والكارولنجيين ، تلك الاعمال التي لم تنته حتى عام ٨٦٤ ، وكذلك نشاط قراصنة فركسينتوم المسلمين من عام ٨٨٨ وطوال هذه المدة ، قد أزعجت التجارة من شمال غربي ايطاليا وجنوبي فرنسا كما ان شمول المنطقة المتعاملة بالنقد الذهبي لعالم البحر الابيض المتوسط العربي ، ومن ضمنه اسبانيا ، بينما كانت اوروبا الغربية (خارج جنوبي ايطاليا وحوض نهر البو) ضمن المنطقة المتعاملة بالنقد الفضي ادى الى ازعاج التجارة نفسها . انظر Bloch « Problem d'Or, » p. 7 - 9

٢٧٦- Wiet Egypte Arabe, p. 86.

٢

الحروب الصليبية والجهاد

بقلم : جون ل. لامونت

الدوافع الدينية في الحروب الصليبية وحروب المسلمين ضد اللاتين في سورية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

•

إن أهداف الحروب ، وأسباب الخصومات والمنازعات ، هي دائماً موضع جدل . ففي فورة التحضير للحرب ، وفي حمى التهيؤ لها ، تضخم بعض أهداف الحرب ودوافعها . ولكن العقل الفاحص ، الناظر إلى الأمور بهدوء ، لا يعطي هذه الأهداف إلا أهمية أقل مما اسبغ عليها في تلك الاحوال . حتى وعندما تبدو هذه الدوافع محددة تمام التحديد ، واضحة كل الوضوح ، فلا بد أن هنالك أهدافاً ثانوية تساعد على نشوب الحرب بصورة فعلية . وقد يصح في هذه القضية القاعدة العامة التالية : تضخم الأهداف المثالية والعقائدية للحرب بغية كسب تأييد الشعب ، على الرغم من أن الدوافع الاقتصادية والسياسية قد تكون ، في الحقيقة ، اقوى من العوامل العقائدية التي تحظى بدعاية واسعة .

فصل كتبه جون ل. لامونت ، وظهر في كتاب « تراث العرب » ، تحرير الدكتور نبيه امين فارس ، نشر مطبعة جامعة برنستون ، عام ١٩٤٤ .

ليس هنالك قضية تثير الناس البسطاء مثل الدين . ففي الحمية الدينية شيء مُقَدّر يجعل الناس مشتاقين وراغبين بالمخاطرة بحياتهم مقابل التمتع بتلك اللذة الغامضة ، لذة افناء الأشخاص الآخرين الذين يختلفون وأياهم في تحديد صفات الباري ، أو في الطريقة المثلى لأقامة شعائر عبادته . ففي العصور القديمة ، عندما كان لكل قبيلة اله خاص بها ، كانت كل قبيلة تدعو إلهها ليؤيدها في الوصول إلى أهدافها ، ولينصرها على اعدائها . وكانت هزيمة القبيلة تفقد إلهها جلاله وهيبته ونفوذه . لأن هزيمة القبيلة كانت تعني أن إلهها ليس من العظمة والقوة بحيث يضمن لشعبه النصر في محاولتهم الاستيلاء على أراضي جيرانهم ونهب متاعهم . لقد سقطت آلهة قرطاجنة عندما أندحر أسطولها في الحروب القرطاجية ضد رومة . ولو أن قرطاجنة انتصرت في تلك الحروب لكان من المحتمل جداً أن يحتل البَعْل مركز الصدارة بين جمهور آلهة الرومان . « إن صوت الشعب هو صوت الله » . وليس بين دعوة الالة لينصر القبيلة ، أو الشعب ، ويحقق لها أهدافها ومطامعها ، وبين الزعم بأن رغبات الشعب هي إرادة الله ، غير خطوة صغيرة . واستطيع أن أقول أن القرطاجيين الطيبين كانوا مقتنعين كل القناعة بان البعل أرادهم أن يحاربوا الرومان . وكانت امبراطورية أثينا تعني ، حتماً ، مجد الإلاهة أثينا وعزتها . وكان الآلهة في العصور القديمة تشترك شخصياً في الحروب التي تنشب بين أتباعها . وإذا كان ظهور الآلهة بأشخاصهم قد قل منذ زمن شاعر اليونان هوميروس ، فان اهتمامهم بأحوال الناس لم يتضاءل . وكان القديسون والملائكة يحاربون جنباً إلى جنب مع الجيوش النصرانية في العصور الأولى . واستخدم الأمبراطور قسطنطين « بهذه العلامة تغلب » (أي علامة الصليب) في صراع دنيوي محض . وأعلن الألمان باعتزاز ، في الحرب العالمية الاولى ، « إن الله معنا » .

أما في الحرب الدائرة اليوم (١) ، فان الألمان ، وقد الغو الله ، لا يستطيعون أن يدعوه لنصرهم . ولكنهم اتخذوا القومية الجرمانية بديلاً عن فكرة الله :

---

(١) يقصد الكاتب الحرب العالمية الثانية . (المترجم)

وأصبحت حماستهم لاعلاء اسمها ، والاعتزاز بامجادها ، لا تقل عن حماسة المخلصين من ابناء اية طائفة دينية أخرى . لقد اتخذ الصراع ضد النازية اليوم ، عند كثير من الاتقياء المخلصين ، طابعاً دينياً . وذلك أن هؤلاء الاتقياء يعتقدون أنهم ، بدفاعهم عن الديموقراطية والمحافظة عليها ، إنما يدافعون عن دينهم ، ويحمون مبادئ العقيدة المسيحية . ولعل أحد اسباب تعاون النازيين واليابانيين في الحرب أن ابناء الشعبين يقدسون ملوكهم وأباطرتهم فهم لذلك لا يرون في تعاونهم هذا هدماً لدينهم . أما الأيطاليون فلطول ما عاشوا قرب ممثلي المسيح الزمنيين لم يأخذوا مأخذ الجد الهجمات الموجهة ضد سلطانه على الأرض .

إن الحروب الصليبية ، دون ريب ، اشهر الحروب الدينية في التاريخ . فقد خاض ، في ساحات سورية ، دينان عظيمان حروباً مريرة . لقد صارع المسيح محمد حيث صارع الشيطان من قبل (١) . وكانت جملة « هذه هي إرادة الله » هي صيحة الحرب في الحملة الصليبية الاولى . وقد اثرت الهستيريا الغوغائية بالرجال الذين احتشدوا لسماع الخطاب الحماسي الذي القاه البابا اوربانوس في كلارمونت بدرجة لا تقل عن تأثيرها في وجهاء السادة الفرنسيين الذين تنازلوا عن حقوقهم الأقطاعية تحت تأثير هستيريا الحب الأخوى في ليلة ٤ آب ١٧٨٩ المشهورة . وكان خطاب البابا اوربانوس فذاً في شدة إثارته وقوة إقناعه . فقد ذكر النصارى بالعار الذي يلحقهم من جراء تركهم الكفار يعتدون على حرمات القبر المقدس والأماكن المقدسة الأخرى في فلسطين . ودعاهم إلى إرجاع هذه المناطق إلى المسيح . ان حجاج بيت المقدس يُضْطَهدون ويُعَذّبون ، فيجب أن تفتح الطرق ، وتبقى حرة يسلكها الحجاج آمنين . (وهذا مبدأ استهوى سامعي خطبة اوربانوس كما يستهوينا اليوم مبدأ حرية

(١) كان الصليبيون يعتبرون المسلمين كفاراً آثمين . وقد نقل الكاتب تعابيرهم، وآراءهم، كما كانت متداولة في تلك الايام ليضفي على مقاله جواً قريباً من الجو الذي وقعت فيــه الحوادث . ولم يرد بايراده هذه التعابير ان يطعن بالدين الاسلامي الحنيف ، او برسوله العظيم . (المترجم)

البحار). إن الأتراك القساة يضطهدون النصارى الشرقيين اضطهاداً وحشياً . (إن اضطهاد الناس وانتهاك حرماتهم يدفع الناس أبداً إلى ارتكاب أعمال العنف والقتل) . ولم ينس اوربانوس أن يذكر مستمعيه بالارباح المادية والروحية التي سيجنيها الصليبيون . ان من يموتون في سبيل القضية سيناولون المغفرة والخلاص . أما مدن « أرض الميعاد » الغنية فستكون جزاء من يحتلها من الاحياء . ولم يشر البابا إلى الفائدة العظيمة التي ستجنيها السدة البابوية من قيادة جيش ضخم يسير تحت راية البابا ، كما لم يشر إلى الأثر العظيم الذي سيتركه مثل هذا الجيش البابوي اللجب في نفوس الأباطرة والملوك . ولم يشر البابا إلى النكسات التي نزلت بالكنيسة على أيدي السلطات الزمنية ، والى أن الحملة الصليبية ستذكر عاهل الأمبراطورية الرومانية المقدسة بأن خادم خدام الرب (١) ما زال قادراً على القيادة وإصدار الأوامر . لقد اكد اوربانوس ، شأن المختصين بفن الدعاية ، الأهداف العقائدية للحملة الصليبية . وكانت هذه هي رسالته للصليبيين : السلام للنصارى ، والموت لأعداء الدين . وكانت خطبة البابا وافية بالمرام . لقد تأثر المستمعون بالخطبة تأثراً شديداً . فأخذوا يهتفون ويبكون . وأخذ الناس يصنعون ، على عجل ، صلباناً ويضعونها على صدورهم . وسارع الرجال ، من مختلف الطبقات والاصناف ، يتعهدون بالاشتراك في الحرب المقدسة . وعين البابا واعظين ومبشرين متنقلين « ليحملوا الرسالة الى جميع الشعوب » وليحثوا الناس على التطوع في هذه الحرب المقدسة . وكانت مواعظ اولئك المبشرين عظيمة التأثير على الناس ، يشهد على ذلك الفصل المشهور الذي كتبه وليم اوف مَالميسْبَري ، كما وتشهد عليه شهرة بطرس الناسك . كانت الحملة الصليبية التي قام بها الفلاحون تتميز بعنف العاطفة وبشدة الغباوة وبنتائجها السلبية ، غير أنها كانت الحملة الاولى التي كانت غايتها دينية بحتة . وبينما تطوع عدد كبير من القادة في « صليبية الأمراء » مدفوعين بدوافع دينية في جوهرها ، فقد شارك آخرون في الحملة لكسب مغانم الدنيا اكثر مما

---

(١) اي البابا . (المترجم)

فعلوا في سبيل اعلاء مجد الرب . لاشك في صدق الدوافع التي حملت غودفري على الأشتراك في الحملة للتكفير عن ذنوبه السابقة ، ولنيل الخلاص لنفسه . ويحتمل أن يكون روبرت اوف نورماندي وروبرت أوف فلاندرس مدفوعين ، إلى حد كبير ، بدوافع دينية ، وان كنت ارى انهما كانا مدفوعين بدافع آخر ، إلى جانب الدوافع الدينية ، ألا وهو أن الحملة الصليبية أتاحت لهما الفرصة ليصبحا بطلين . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم بان بوهيموند أوف تورنتو قد ذهب لسبب غير رغبته في تأسيس أمارة في الشرق . كما كان ريموند أوف سنت جيلز (١) ، بطل الحروب الأسبانية ، يطمع في الاستيلاء على قطعة من أرض سورية الجميلة . وأغلب الظن أن أتباع هؤلاء القادة قد اشتركوا في الحملة لأسباب عديدة . فقد ذهب بعضهم مدفوعين ، بحماستهم الدينية المحضة ، وذهب بعضهم فراراً من رتابة حياتهم المملة ، أو تخلصاً من السنة زوجاتهم السليطة . وحمل بعضهم الصليب حباً بالمغامرة والمخاطرة . وذهب بعضهم لمجرد أن الآخرين قد فعلوا ذلك . ولكن لنا أن نفترض بان عامة المحاربين يومذاك ، كما هم في زمننا هذا ، كانت تحفزهم الأهداف المثالية التي ينادي بها قادتهم ايضاً ، وأن الحملة الصليبية الاولى كانت ، بنظر جمهور المشتركين فيها ، حملة دينية في جوهرها . ولكن ما شأن المسلمين الذين سار الصليبيون لحربهم ؟ لقد كان للمسلمين ، ايضاً ، حربهم المقدسة المسماة بالجهاد . لقد قام المسلمون بفتوحاتهم الاولى ، التي كانت توسعاً محتوماً للشعب العربي النشيط ، تحت ستار نشر الدين . وقد حمل المسلمون ايضاً « الكتاب إلى جميع الأمم » ، وفتحوا البلاد ، وحملوا الناس على اعتناق دينهم الجديد في الوقت نفسه . كان المسلمون في عهد الخلفاء الاولين ، يهاجمون بلاد الكفار ، وقد حمل الجهادُ رايةَ الرسول من مضيق جبل طارق إلى حدود الهند . ولم تكن الحروب الصليبية سوى هجوم مضاد شنه النصارى . ومن المعقول جداً أن يتوقع المرء أن ينهض المسلمون ويتحدوا ليصدوا الهجوم الموجه إلى ديار المسلمين . ولو كان الدين

---

(١) يسمى في المصادر العربية صنجيل (المترجم)

هو الدافع المسيطر على عقول المسلمين ، كما يزعم كثير من الكتاب . لما فعل المسلمون غير هذا . ولكن ما حدث في الحقيقة كان على الضد من هذا تماماً .

لم تكن الحروب الصليبية ، بنظر المسلمين ، سوى حوادث مزعجة في تاريخ الصراع الطويل من أجل الاستيلاء على سورية . كانت الحروب الصليبية حروباً كبرى ، وعلى هذا فقد احتلت مكاناً بارزاً في تواريخ المسلمين عن تلك الفترة . ولكن هذه الحروب لم تكن تتمتع بالأهمية العظيمة التي يحاول المؤلفون الغربيون أن يضفوها عليها . لقد تجاهل الخلفاء الحملات الصليبية في بادئ الأمر ، ولم تستطع تلك الحملات أن تقلقل مراكز القوة في الأسلام كما فعلت الغزوات التركية والمغولية . ولم تكن تلك الحملات من الأهمية بحيث تؤدي إلى وحدة حقيقية في العالم الأسلامي . ولماذا يجب أن تكون تلك الحملات عامل توحيد ؟ لقد كانت الحروب الصليبية أعظم أهمية للنصارى منها للمسلمين . ومع ذلك فانها لم تنجح في توحيدهم .

يتفق جميع مؤرخي الحروب الصليبية اليوم على أن احد العوامل الرئيسية في نجاح الحملة الصليبية الاولى كان تفرق كلمة حكام سورية وعدم مقدرتهم على التعاون عندما جاءت القوات النصرانية الى الشرق . كانت سورية ، في أواخر القرن الحادي عشر ، مقسمة إلى عدد كبير من الدويلات شبه المستقلة . وكانت البلاد في مطلع ذلك القرن مجزأة بين دولة الروم والخلافة الفاطمية في القاهرة . ولكن غزوات السلاجقه الأتراك حطمت هذا التوازن في القوى ، وخلفت الفوضى الشاملة في جميع انحاء سورية .

ينظر المؤرخ إلى حملة البارسلان في عامي ١٠٧٠–١٠٧١ ، عادة كأنها مجرد معركة مانزكرت التي حطم فيها القوات الرومية . على أن الب ارسلان قد حطم قوة الفاطميين ايضاً . فقد استولى السلاجقة ، نتيجة لتلك الحملة ، ليس فقط على القسم الجنوبي من الأناضول والقسم الشمالي من سورية ، وإنما اندفعوا جنوباً فانتزعوا دمشق والقدس من أيدي المصريين . وأصبحت سورية ، في الفترة التي عقبت موقعة مانزكرت ، مقسمة إلى عدد كبير من الدويلات

بعضها خاضع للسلطان، ومعظمها مستقل استقلالاً تاماً . وكان تُتُش، وهو أخو السلطان مَلِكْشَاه ، اقوى حاكم في سورية وفلسطين . فقد استولى على دمشق والقدس وعكا ومعظم فلسطين وجنوبي سورية . وكان يقف حاجزاً بين السلاجقة في قونية وبين الفاطميين في مصر . وفي عام ١٠٨٦ هزم تُتُش سليمان بن قُتُلْمُش صاحب قونية في معركة للاستيلاء على حلب . وكان تتش على وشك أن يصبح الحاكم المطلق في سورية لولا أن انتزع منه مَلِكْشَاه ثمرة انتصارة ، اذا أنه استولى على مدن الشمال وعين امراء موالين له على كل من حلب والرّها وانطاكية .

ولما توفي ملكشاه ، في عام ١٠٩٢ ، أراد تتش أن يفيد من الحرب الأهلية التي اندلعت بين ابناء السلطان المتوفى . فقد سارع واجبر امراء المدن السلجوقية على قبول حكمه . ثم اندفع شرقاً ، في عام ١٠٩٤ ، محاولاً الاستيلاء على السلطنة نفسها . ولكن بَرْكِيَارُق ، اكبر ابناء ملكشاه ، استولى على السلطنة ، بعد أن تخلص من اخوته ، وارغم عمه تتش على التراجع الى سورية . على أن تتش ظل محتفظاً بدمشق وحلب ، كما أن عامِلَيْه طوروس الأرمني وسُقْمان بن أُرْتُق ظلا محتفظين بالرّها والقدس . وعند وفاة تتش ، في عام ١٠٩٥ ، ورث ابناه رِضْوان ودُقَاق حلب ودمشق . ولكن الفاطميين غزوا جنوبي سورية ، وطردوا الارتقيين من القدس في عام ١٠٩٦ . ويظهر أن بَرْكِيَارُق كان لا يبالي بما حدث في سورية ، وكان راضياً بما كان له من سلطان مبهم على ابني تتش ، وان كان قد ساعد قائده كَرْبُوقَا الذي استولى على الموصل من امرائها العقيليين ، وأصبح العامل الأول للسلطان في الغرب .

إن هذا الاستعراض السريع للحوادث في سورية لا يعطينا إلا صورة ناقصة جداً عن الفوضى التي كانت تعم البلاد حين قدمها الصليبيون. فان عدداً قليلاً من الأمراء الأتراك كان يعترف بسلطة السلطان ، وقليل منهم من كان يعترف بسلطة الآخر . أما الباقون فكانوا يتنافسون ويتنازعون ، وكان كل واحد منهم يسعى لتوسيع أمارته على حساب جيرانه . فقد كان قِلِج ارسلان صاحب

قونيه ، وكربوقا صاحب الموصل ، ورضوان صاحب حلب ، ودقاق صاحب دمشق ، وعمال الفاطميين في القدس وعسقلان ، والأرمن في قيليقيا ، والدانشمنديون في قبدوقية ، والارتقيون الذين انتقلوا إلى ديار بكر ، ينازع بعضهم بعضاً ، ويرتاب احدهم بالآخر . وكان التعاون بينهم أمراً مستحيلاً ، فاستطاع الصليبيون أن يحاربوهم واحداً بعد واحد .

كانت الحملات الصليبية الاولى موجهة ضد سلاجقة قونية . فقد استولى الصليبيون ، بالتعاون مع الروم ، على نيقية . ثم دحروا الأتراك في معركة مكشوفة في دوريلي . وعلى الرغم من أن امراء سورية قد احسوا بخطر الغزو الصليبي احساساً ضعيفاً غامضاً فانهم ابتهجوا لانكسار أخصامهم من الأمراء في الشمال ، ولم يقدموا لهم أية مساعدة . وكان ياغي سيان ، عامل بركيارق على انطاكية ، على خلاف مع رضوان ودقاق . ولم يتوقع أن يأتيه أي عون من غير الموصل . وقد جاءه هذا العون . صحيح أن عدداً من جنود دمشق وحلب شاركوا في الحملة التي قادها كربوقا لنجدة انطاكية . ولكنهم ، فيما قيل ، هربوا في ساعة المعركة وتركوا كربوقا يواجه الهزيمة . وبينما كان الصليبيون يحاصرون انطاكية جاءهم سفراء من قبل الخليفة الفاطمي يعرضون عليهم التحالف ضد الأتراك . وفي هذه الاثناء استقبل طوروس صاحب الرها الصليبيين في أمارته راضياً مسروراً ، وخلع طاعة السلطان المسلم . وفعل أمراء قليقيا الأرمن مثل هذا . وقدمت مختلف الطوائف النصرانية ، كالموارنة واليعاقبة والنساطرة والأرمن ، مساعدات ثمينة للصليبيين في حروبهم . أما الأمراء العرب فقد ارتضوا أن يدفعوا الجزية لهؤلاء الفاتحين ، وأن يسمحوا لهم بالمرور في بلادهم . ولعلهم كانوا يأملون أن يُهزم هؤلاء الغزاة على أيدي الأمراء الأقوياء في الجنوب . وفي معمعان الفوضى والاضطرابات التي سادت القرن السابق اعتاد الناس على سرعة تبدل الحكام والاسياد ، الروم والأتراك والعرب والأفرنج ، ولم يعودوا يهتمون بجنسية من يحكمهم . وقد أمّل النصارى من ابناء الشعب ان يلقوا معاملة افضل على أيدي ابناء دينهم ، ولهذا السبب ساعدوا

الغزاة . أما اكثرية المسلمين فكانوا غافلين ، غير مهتمين بما يجري . وأما أمراء المسلمين فقد اثرت فيهم قوة الأفرنج ومِنْعَتُهم تأثيراً عظيماً ، ولم يريدوا أن يساعدوا بعضهم بعضاً على القيام بمقاومة فعالة لئلا يجلبوا على أنفسهم إنتقام الغزاة .

كانت فترة احتلال الأفرنج لسورية فترة مليئة بالحروب المتواصلة بين الدول الأسلامية والنصرانية ، وبالرغم من أنه كانت تقع فترات من السلم بين الحملة والحملة ، فان الحرب كانت الشيء المعتاد آنذاك . وتكاد لا تخلو سنة من سني تاريخ مملكة القدس من ذكر حرب أو نزاع أو مناوشة . ولكن هذه الحروب المتواصلة لم تكن حروباً دينية بتاتاً . ولا يقل تاريخ أية امارة اقطاعية في اوربا الغربية عن تاريخ الأمارات الصليبية في ذكر مثل هذه المناوشات والحروب الصغيرة . كانت القضية الرئيسية هي السيطرة على سورية . ولكن لم يكن بمستطاع اية دولة أن تسيطر على سورية سيطرة ناجحة دون أن تتحكم في المناطق الساحلية . كما انه لم يكن بمستطاع سكان السواحل أن يسيطروا على البلاد دون أن يحكموا الأقسام الداخلية . وبناء على هذه الحالة فقد اصبح الصدام بين سكان البلاد المتعادية أمراً محتماً . ومما يثبت هذه استعراض تاريخ البلاد الشامية في هذه الفترة . وما لا شك فيه أن عدد الحروب والمناوشات بين الدول الأسلامية المتنازعة كان يعادل عدد الحروب بين الدول الأسلامية والدول النصرانية ، وربما كان عدد الحروب الأهلية بين الأمراء النصارى لا يقل عن عدد الحروب بينهم وبين المسلمين . وبالاضافة إلى ما تقدم فان المسلمين والنصارى لم يترددوا في التحالف مع أعداء دينهم ضد ابناء ملتهم . ان المحالفات غير المقدسة كانت الصفة المميزة لتاريخ الأمارات اللاتينية في سورية .

وسرعان ما تعلم النصارى الغربيون الذين استقروا في سورية كيف يسايرون جيرانهم المسلمين ، او على الأقل ان يتعاملوا معهم كما كانوا يتعاملون مع ابناء ملتهم من النصارى . وتعلم ابناء الديانتين أن يحترموا بعضهم بعضاً لما عندهم من صفات وفضائل . لقد كَيَّف اللاتينيون أنفسهم لأساليب الحياة الشرقية ؛ وتبنوا العادات الشرقية ، واختاروا الملابس الشرقية . وتلطفت عادات الأفرنج

الخشنة باختلاطهم بشعوب الشرق الارقى اختباراً ومعرفة . وأخذ المسلمون ايضاً يكبرون شجاعة اعدائهم ووفاءهم بالعهود وفروسيتهم عندما يتاح لهم ملاحظة هذه الخصال الحميدة . وكانت الالتقاءات الودية شائعة بين امراء الملتين . أما اتفاقيات الصيد والمباريات الرياضية فيعرفها جيداً قراء كتاب « الاعتبار » لأسامة بن مُنْقِذ . وقد محت العلاقات التجارية والمعاملات اليومية بين الطبقات الشعبية من الفريقين كل عداء ديني بينهما . ومحا الزواج المختلط الفوارق العنصرية والدينية بين الفريقين . ونشأ في المدن التي حكمها الأفرنج مجتمع عالمي النزعة ما زالت الشواهد الصامتة عليه قائمة في آثار الكنائس الغوطية المحاطة بالابنية الشرقية . وقد انتج هذا المزج بين الشرق والغرب حضارة فاقت ، في كثير من النواحي ، كل الحضارات القائمة آنذاك . وقد يُلْمَح في تلك الحضارة بذور أجمل جوانب حضارة عصر الاحياء الاوربي .

يجب أن يُميز تمييزاً واضحاً بين تسامح الأفرنج الذين استوطنوا سورية زمناً طويلاً وبين تعصب الصليبيين القادمين حديثاً من الغرب . لقد حاولت أن ابين في محل آخر هذا الفرق بين وجهَي النظر هاتين ، واوضحت أن الأفرنج الذين استوطنوا البلاد الشرقية استطاعوا أن يعايشوا جيرانهم المسلمين وأن يكسبوا صداقتهم خيراً مما استطاعوا ذلك مع حلفائهم الغربيين في كثير من النواحي . وهذا وليام مطران صور يشكو من تصدع العلاقات الودية مع مصر الذي أدى إلى خراب التجارة . أما في مجالس مملكة القدس فقد كان القواد القادمون حديثاً من الغرب هم الذين كانوا دوماً يطلبون شن الحرب على المسلمين . يجب أن يستثنى من هذا ، بطبيعة الحال ، المنظمتان العسكريتان : فرسان الداوية (١) وفرسان الاسبتالية (٢) . على أن هاتين المنظمتين كانتا أشبه بطائفتين من طوائف الرهبنة . وكان أفرادهما يقسمون على القيام بالحرب

---

(١) Templers اي فرسان المعبد، او فرسان الهيكل ، او الهيكليون . والداوية هو الاسم العربي القديم لهذه المنظمة . (المترجم)

(٢) Hospitalers

المقدسة في كل الاحوال ، ومهما بلغت التضحيات . نعم كان رجال الدين المحترفون من الطرفين يحضون دائماً على متابعة الجهاد . ولكن هذا البحث لا يعني الا بموقف الحكام الزمنيين . ان كتب التاريخ التي ألفها اللاتينيون الغربيون والشرقيون تعكس موقفهم من المسلمين . كان الكتاب الغربيون كأمبرويز مؤرخ الحملة الصليبية الاولى ، وجاك دي فيتري ، يكثرون من ثلب المسلمين عندما يتحدثون عنهم . بينما كان الكتاب الأفرنج الشرقيون كصاحب التاريخ الذي يعد تكملة لوليام الصوري ، وفيليب دي نوفارا ، متحررين من العصبية الدينية .

والظاهر أن غروسيّه كان يعتبر هذا التسامح الديني لوناً من ألوان الخنوثة والانحطاط الخلقي . وكان الجيل الناشئ من الأفرنج المستوطنين في سورية ، كما يقول دي فيتري ، « جيلاً شريراً ضالاً آثماً خبيثاً منحطاً » ؛ أما أنا فأرى أن انعدام التعصب الديني دليل على رقي الشعب . وعلى الرغم من الآراء الواضحة التي أعلنها الكتاب الأعلام من امثال دي فيتري وغروسيه فأنني لا أجد أي دليل على الأنحطاط الخلقي بين الأفرنج الذين استوطنوا سورية في أواخر القرن الثاني عشر والثالث عشر .

كما أنني لست واثقاً من أن الحماسة الدينية التي رافقت الحملة الصليبية الاولى قد استمرت طوال حياة الرجال الذين قادوها . لقد ادرك ابناء الجيل الاول أن « بينهم وبين جيرانهم كثيراً من الأمور المشتركة » على الرغم من أنهم «كانوا يعتبرون كل سورية الأسلامية ارضاً للميعاد لا أصحاب لها » هذا من حيث المحاولات التي كانت تجري للاستيلاء عليها . ولست أعتقد أن الصليبيين حاولوا الاستيلاء على البلاد الأسلامية لكونها بلاداً اسلامية . فالحقيقة أن الجيل الأول من الصليبيين حملوا الصليب وخرجوا ليستولوا على البلاد ويؤسسوا فيها أمارات لهم . وكانت البلاد ، بصورة عامة ، بأيدي المسلمين ، وعلى هذا فقد تعين عليهم أن يحاربوا المسلمين للاستيلاء على ما ملكت أيديهم . أن سيرة تنكريد (وهو أحد عظماء الصليبية الاولى ، الذي اثلج قلب اغوير

يذبحه المسلمين بشكل وحشي عند ما احتل القدس وانتهبها) تعطينا شواهد عديدة على أن امراء الحملة الصليبية ، عندما اندفعوا بسياستهم التوسعية ، كانوا يستهدفون غايات دنيوية محضة ، وأنهم كانوا على استعداد ، حين تدعو الضرورة للتفاهم مع اعدائهم المسلمين . فكان تنكريد مصمماً على انشاء أكبر دولة ممكنة . وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لم يجد أي بأس في أخذ البلاد من أيدي المسلمين أو اليونان أو الأرمن او من أيدي ابناء جنسه الأفرنج .. إن الزمن والنشاط اللذين انفقهما تنكريد في محاولة الاستيلاء على اللاذقية وغيرها من المدن النصرانية من أيدي حكامها اليونان والأرمن يعدلان الزمن والنشاط اللذين انفقهما في محاربة الأتراك . أما سيرة بلدوين دى بورغ ، وخاصة في أيامه بالرهاء ، فلا تنقض هذه القاعدة العامة .

من الطبيعي أن يتوقع المرء أن يجد في الفترة الاولى من غزوات الأفرنج التي تلت مباشرة الحملة الصليبية الاولى ، حروباً دينية حقيقية . ولكننا ، حتى في هذه الفترة ، نجد بعض الأمثلة الممتازة على قيام محالفات بين المسلمين والنصارى . لقد حفزت الفوضى التي جلبها الصليبيون إلى سورية امراء المسلمين على مهاجمة بعضهم بعضا ، وعلى الاستفادة من مصاعب جيرانهم الذين هاجمهم الصليبيون . وبينما كان رضوان صاحب حلب يدافع عن نفسه أمام هجمات تنكريد ، عام ١١٠١ ، هاجمه جمال الدولة صاحب حمص . وعقد بكتاش ، في عام ١١٠٥ ، حلفاً مع اللاتينيين ضد أخيه دُقاق صاحب دمشق . وكان رضوان صاحب حلب يهتم بصراعه ضد أخيه في دمشق اكثر من اهتمامه بحرب اللاتينيين . وفي عام ١١٠٥ وافق رضوان على دفع جزية لتنكريد حتى يتفرغ للحرب التي يخوضها في الجزيرة . ولم يكن النصارى أقل من المسلمين انغماساً في محاربة اخوانهم وابناء ملتهم . لقد حارب تنكريد اليونان والارمن . كما أنه انهمك في صراع طويل ضد ريموند دى سنت جيلز ، وضد بلدوين صاحب الرهاء ، وضد جوسلين دى كورتيناي . وقد عقد هؤلاء الأمراء النصارى ، اثناء هذه الحروب ، محالفات مع المسلمين . وساعد تنكريد الأمير مودود في

الاستيلاء على الموصل .

وكان مودود هذا قد أرسله أخوه السلطان محمود بن ملكشاه الى سورية لطرد الافرنج من آسيا . وكانت هذه هي اولى محاولات السلطان المحددة لتوحيد المسلمين في حرب مقدسة ضد النصارى . وعلى الرغم من أن مودود قد نجح ما بين عامي ١١١٠و١١١٣ في عقد تحالف بين الارتقيين في ماردين وطُغْتُكين صاحب دمشق ، ذلك التحالف الذي نازل اتحاداً نصرانياً موقتاً ، فقد كانت المهمة شاقة . وكانت تلك الأحلاف ، سواء اكانت النصرانية منها أم الأسلامية ، غير مكينة . لقد ساعد بلدوين صاحب القدس وتنكريد بلدوين دى برغ على تحرير الرهاء من احتلال المسلمين . ولكنهم سرعان ما تنازعوا ، واحتربوا فيما بينهم . ونجد ، في عام ١١١٥ ، امراء دمشق والارتقيين يتحالفون مع الافرنج ، ويحاربون جيوش السلطان التي كان يقودها امراء حلب وحمص وهمذان (١) وشيْزَر . وقامت بسبب وفاة لؤلؤ صاحب حلب ، في عام ١١١٧ ، حرب أهلية بين امراء حمص والرّحْبَة وماردين غايتها الاستيلاء على هذه المدينة . وعندما اكتشف الأمراء المسلمون أن الشخص الوحيد الذي أفاد من صراعهم هذا هو روجر صاحب انطاكية الذي اغتنم فرصة انشغالهم بالحرى فاغار على منطقة حلب ، أتحدوا تحت زعامة ايل غازي صاحب ماردين ، ودام اتحادهم مدة من الزمن كانت كافية لكسر روجر كسرة منكرة . على أن هذا التحالف الذي هزم الأفرنج هزيمة منكرة ، عام ١١١٨—١١١٩ ، انحل بعد وفاة ايل غازي وابن اخيه بَلَك . وما حلّت سنة ١١٢٥ حتى نشبت الحرب بين الأمراء المسلمين . وكادت حلب تسقط بيد الأفرنج الذين تحالفوا مع المتمرد المشهور دُبَيْس بن صَدَقَة صاحب الحلّة . وكان دبيس ، قبل ذلك بقليل، قد هدّد بغداد نفسها ، ولم ينقذها منه غير العمل السريع الناجز الذي قام به آقسُنْقُر البَرْسقي صاحب الموصل .

يتضح من هذا العرض الموجز أن الامارات الافرنجية دخلت ، حتى منذ

(١) هكذا في الاصل ، ولعل الكاتب يريد حماة (المترجم)

بداية الحروب الصليبية ، في دوامة السياسية السورية المعقدة . ولم يختلف أمر هذه الأمارات الأفرنجية من هذه الناحية عن حال امراء المسلمين المتعددين . كانت الأمارات الأفرنجية تتحالف فيما بينها ، احياناً ، ضد تحالف اسلامي ولكن لم يقم بين الدول الأسلامية تعاون تام لطرد الكفار الغربيين . ولم تستطع خلافتا بغداد والقاهرة المتنافستان ان تتفاهما بتاتاً . وكانت المحالفات والحروب كثيراً ما تتعارض مع المصالح الدينية .

يقال أن قيام المسلمين للأخذ بالثأر من الأفرنج يبدأ بعماد الدين زَنْكي بن آقْسُنْقُر . ولكن زنكي يجب ألا يعتبر ، بأي حال من الأحوال ، بطل الجهاد : فان عماد الدين ، وان كان يطمح إلى استرجاع الرهاء منذ وقت طويل ، كما يقول كمال الدين ، لم يقم بهذا العمل ، كما يبين كمال الدين بوضوح ، الا متأخراً ، والا بعد أن حثه على ذلك امير حَرّان الذي بين له سهولة احتلال المدينة . يقول و.ب ستيفنسون في معرض كلامه عن زنكي : «كانت معظم البلاد التي قرر احتلالها تحت حكم منافسيه من الأمراء المسلمين . ويجب أن يستنتج بأنه قد ترك ، عن تعمد ، مهاجمة الدول اللاتينية . وفي الوقت الذي كان فيه يقوي جيشه ويوسع سلطانه ، كان يرغب بتجنب مخاطر حرب كبيرة معهم . ولم يكن هجومه على الرهاء ، عام ١١٤٤ ، الصفة المميزة لعهده اطلاقاً . والظاهر أنه هو نفسه كان يعتبر احتلال الرهاء خروجاً على سياسته ، وعملاً قام به بناء على تحريض الآخرين .

ان سجل حروب زنكي ، وهي حروب عديدة ، يثبت صحة هذه القضية . كان زنكي أبعد ما يكون عن البطل الديني الكامل . فقد تحالف ، عام ١١٣٢ ، مع المتمرد الخطير المعتدي على الخلافة ، دبيس بن صدقة ، الذي كان متحالفاً مع الافرنج كما مرّ معنا في هجوم على شخص الخليفة المُسْتَرْشِد . وتورط زنكي في صراع متواصل مع دمشق . وكان استيلاؤه على حماة وحمص وحلب وحروبه ضد الارتقيين ، أعظم اهمية عنده من حرب النصارى . وما كان ليكره التحالف مع اللاتينيين إذا لاءم ذلك حاجاته .

ولم يتابع زنكي ، بعد استيلائه على الرهاء عام ١١٤٤ ، انتصاراته باحتلاله منطقة الرهاء التي كانت ما تزال تقاوم ، وإنما ترك هذه المنطقة ، ووجه اهتمامه إلى الشرق حيث قام بحملة في منطقة خلاط وأعالي الفرات . أما أن احتلال زنكي الرهاء كان نقطة تحول في تاريخ الأمارات اللاتينية في سورية فأمر لاشك فيه . لقد عجّل احتلال زنكي الرهاء بقيام الحملة الصليبية الثانية . وقد عملت هذه الحملة ، بما منيت به من فشل ذريع ، على تهدئة مخاوف المسلمين من الغزاة الغربيين . وكان احتلال الرهاء، زيادة على ما تقدم، بداية الحروب الأسلامية لاسترجاع البلاد الداخلة في حوزة الصليبيين . ولكن هذه الحادثة لم تأت بشيء جديد في السياسة الأسلامية . لقد احتل زنكي الرهاء لأنها تكمل دولته ، ولان احتلالها كان يبدو أمراً سهلاً . وعقد اللاتينيون حلفاً مع أنر صاحب دمشق ، لان الفريقين كانا يعتبران زنكي خطراً يهدد جيرانه ، وقد أفاد الفريقان من هذا الحلف ، ولم يُعتبر احتلال الرهاء متوجاً لأمجاد زنكي الحربية الا في عهود متأخرة . أما في عهد زنكي ، وبرأي زنكي نفسه ، فقد كان احتلال الرهاء أقل اهمية من احتلال حلب وحمص . على أن المؤرخين المتأخرين الذين جهدوا في تضخيم امجاد مؤسس الأسرة الزنكية ، بالغوا في أهمية احتلال الرهاء حتى يظهروا زنكي بطل المسلمين جميعاً في الحرب ضد الكفار .

وإذا صحّ القول بأن زنكي لم يوجه اهتمامه لحرب اللاتينيين بصورة رئيسية فأنه لا يصح ذلك عن ابنه نور الدين الذي خلفه في حلب. ان كثيراً من المؤرخين الذين يقرون بأن زنكي لم يكن بطل الحروب الدينية ، كما يُصَوّر أحياناً ، يؤكدون على ان الأسلام قد وجد في نورالدين بطلاً تقياً مخلصاً كان تخليص بلاد المسلمين من الكفار شغله الشاغل . ومع ذلك فاني أميل إلى الشك في أن يكون حتى نورالدين نفسه مهتماً بالحروب الدينية كحروب دينية اهتماماً خاصاً . ما لا شك فيه أن نورالدين انفق معظم سني حياته في حروب الأفرنج . وهذا أمر سهل التوضيح إذا تذكرنا بأن نورالدين ورث القسم

الغربي فقط من مملكة والده ، وأن وجود أخيه سيف‌الدين غازي في الموصل قد قضى على كل أمل له في التوسع في تلك الناحية . لم تكن لنورالدين مصلحة في الجزيرة . وكان المجال الوحيد لتوسعه منحصراً في الغرب والجنوب ، باتجاه الدول اللاتينية ودمشق ومصر . وإذا كان نورالدين قد حارب الأفرنج فهو ايضاً قد احتل دمشق وأرسل جيوشه الى بلاد الخلافة الفاطمية . واذا كان قد حارب الأفرنج باستمرار فلأنهم كانوا يقيمون في منطقة توسعه الطبيعي . ان رغبته في توسيع رقعة مملكته في الاتجاه الوحيد الممكن هي التي أملت عليه السياسة التي اتبعها في علاقاته مع جيرانه اللاتينين ، ولم يكن للدين دخل في ذلك . أنا لا أزعم بان الجانب الديني من تلك الحروب لم يكن يستهوي نورالدين الذي كان بطبيعته تقياً مخلصاً في عقائده الدينية . ولكنني اعتقد بأن مراجعة تاريخ أعماله الحربية تثبت بأن دافعه الرئيسي كان سياسياً ، وأن العنصر الديني لم يكن ، في أحسن الحالات ، الا عنصراً ثانوياً يستخدمه نورالدين لأغراضه المحلية ، ولم يكن ليأخذه مأخذ الجد .

وجه نورالدين حملاته الاولى ضد أقرب جيرانه اليه لانه كان يعلم بأن هذا الأمير سينتهز اية فرصة تسنح له لمهاجمته . وعقد نورالدين حلفاً مع دمشق ليحارب انطاكية . ومن الطبيعي أن تجعله الحملة الصليبية الثانية ، التي أرسلتها اوروبا ضده ، يهتم بتقوية نفسه ضد أي هجوم متوقع من قبل الفرنج . وعندما وجه الصليبيون هجومهم ضد دمشق ، التي كانت في السابق على علاقات حسنة معهم ، بدلاً من أن يساعدوا انطاكية في حرب نورالدين ، كان نورالدين حاضراً لمساعدة حليفه الجديد ضدهم . وما لاشك فيه أن خطر تقدمه إلى دمشق كان من العوامل التي جعلت الصليبيين يرفعون حصارهم عنها . قاد نورالدين ، عام ١١٤٩ ، حملة ضد انطاكية . ولكنه ترك مواصلة الحرب عندما توفي سيف الدين ، إذ وجد مصلحته تقتضي الاستيلاء على الموصل . وبعد أن نصب أحد اخوته الصغار على الموصل توجه إلى دمشق حيث أتاح له موت حاكمها أنتر فرصة التدخل المفيد . وتجدر الأشارة هنا إلى أن نورالدين ،

في ذلك الوقت ، عرض على اللاتينيين صداقته وعقد حلف معهم إذا ما ساعدوه في الاستيلاء على دمشق . وفي عام ١١٥٠ اضطر نورالدين على أن يوجه اهتمامه نحو الشمال ، فغزا منطقة الرهاء حتى يمنع مسعود صاحب قونية من ضمها الى دولته . وقد اكتفى نورالدين من حملته تلك بالاستيلاء على بضع مناطق فقط حتى يضع حداً لتوسع السلطان في الشمال ، وحتى يثبت حقه في حكم المنطقة . وبعد ان اتم احتلال دمشق ، في عام ١١٥٥ ، وبعد أن زالت مخاوفه على حدوده الجنوبية ، عاد إلى الرهاء واستولى على معظم المنطقة ، ولكنه لم يأخذها من أيدي اللاتينيين ، وإنما أخذها من أيدي أتراك قونية . ومما يدل على شدة رغبته في تجنب أي حرب مع اللاتينيين ، ما دام يواجه اعداءه المسلمين ، المعاهدة المعقودة عام ١٩٥٦ ، والتي تعهد فيها أن يدفع للقدس الجزية التي كانت دمشق تدفعها في الماضي ثمناً لمحالفة اللاتينيين . وعندما وقعت الحرب بين نورالدين والافرنج ، عام ١١٥٧ ، كان سببها قيام اللاتينيين بمهاجمته دون مبرر .

كان الأفرنج قد اتبعوا ، طوال الفترة التي تلت خسارتهم للرهاء ، خطة الانتهازية السياسية . وعندما جاءت الحملة الصليبية الثانية الى الشرق ، وكان هدفها الوحيد استرجاع الرهاء ، انحرفت عن هذا الهدف نتيجة للخلافات الداخلية وللسياسة الأنانية التي اتبعها افرنج القدس الذين عارضوا الحرب في الشمال ، ووجهت للهجوم على دمشق على الرغم من أنه كان بين دمشق واللاتينيين حلف وثيق دام عدة سنوات . وفي السنوات التي تلت الحملة الصليبية الثانية كانت مملكة القدس تمزقها الحرب الأهلية بين الملك بلدوين (١) الثالث وأمه الملكة مليزنده . وبعد أن انتهى الصراع بانحدار الملكة وانصارها حول الملك بلدوين اهتمامه الى عسقلان التي تم له الاستيلاء عليها من أيدي المصريين في عام ١١٥٣ . كان احتلال عسقلان آخر ما استولى عليه ملوك القدس من المناطق المهمة . وقد كلفهم احتلال هذه المدينة خسارة صغيرة ، وذلك

---

(١) في الاصول العربية بردويل . (المترجم)

أن نورالدين اغتنم فرصة انهماك الأفرنج بالحرب في الجنوب فاستولى على بعض المناطق الصغيرة الواقعة على الحدود السورية . ولكن الضربة الكبرى حلت باللاتينيين في السنة التالية حيث احتل نورالدين دمشق ، ووحد حدوده الممتدة على طول الحدود الشرقية للامارات اللاتينية . ولم تكن سياسة الأفرنج في الشمال خيراً من سياسة اخوانهم في الجنوب . فبينما كان بلدوين يحارب المصريين ويخسر قلاعه الشرقية لنورالدين ، كان رينودى شاتيون ، امير انطاكية الجديد ، منهمكاً في سلسلة من الحروب ضد امراء ارمينية وامبراطور الروم وأتراك قونية .

واستأنف بلدوين الحرب ضد نورالدين عام ١١٥٧ ، حيث قام بغارة سلب ونهب عبر الحدود . واعقبت هذه الغارة مناوشات متقطعة : وفي عام ١١٥٩ اعد الأفرنج والروم حملة مشتركة . وقد جعل وجود امبراطور الروم كومنينوس على رأس جيش كبير الأمر شديد الخطورة على نورالدين . على أن كومنينوس كان اكثر اهتماماً بتثبيت سلطانه على ارمينية وانطاكية منه بالتغلغل في البلاد الأسلامية . وقد عدل عن الحرب حين وافق نورالدين على تسريح عدد من الأسرى أخذوا في المعارك الماضية . يرى شالاندون أن امبراطور الروم وجد نورالدين خير كابح لجماح اللاتينيين الذين كانوا يرغبون بالاعتراف بسلطانه حينما يتهددهم خطر من الشرق . وعلى هذا الأساس قرر الأمبراطور عدم محاربة نورالدين . وعلى كل حال فقد عقدت هدنة بين الفريقين . وأصبح نورالدين متحرراً من مشاغله فسار إلى مكة لاداء فريضة الحج التي كان ينوي القيام بها منذ سنوات .

وبوفاة بلدوين الثالث وارتقاء أخيه أمُوري عرش القدس عام ١١٦٣ سارت الأمور باتجاه جديد . كان اموري كونت (١) يافا وعسقلان منذ أن استولى عليها الصليبيون . وكان يبدي اهتماماً خاصاً بتطورات الأمور في الجنوب . وقد أتاحت له الحرب التي اندلعت في مملكة مصر الضعيفة فرصة

(١) في الاصول العربية قومص . (المترجم)

ذهبية لتوسيع سلطانه واعلاء صيته في الجنوب . وقام اموري ، يشجعه فرسان الاسبتالية ، بسلسلة من الحروب مع مصر . وكانت الحرب الأهلية في مصر عبارة عن صراع بين ضِرْغَام وشَاوَر على الوزارة . وقد استهوت مياه السياسة العكرة في مصر الصيادين . فوجه كل من اموري ونورالدين انظارهما الطامعة إلى الجنوب . وعندما اخبر اموري بان مملكة مصر تكاد تكون خالية من وسائل الدفاع ادعى بان المصريين لم يدفعوا الجزية التي كانوا يدفعونها بانتظام منذ عام ١١٦٠ فقام بحملة على ارض النيل . وقام النهر الخالد بحماية الشعب من جديد . فقد أرغم فيضانه أموري على الانسحاب . ولكن الملك اموري أفاد من هذه الحملة فقد اطلع على أحوال مصر ، وتأكد من سهولة الاستيلاء عليها . وفي الوقت نفسه تمكن ضرغام من التغلب على شاور . وهرب شاور إلى دمشق يطلب معونة نورالدين . وبناء على نصيحة قائده شيركوه أمر نورالدين بتهيئة حملة لأعادة شاور الى منصبه . وفي عام ١١٦٤ دخل الجيش السوري مصر دخول الظافرين ، فأعاد شاور إلى منصب الوزارة ، ثم استقر في مصر حتى يتم تنفيذ الوعود العديدة التي قطعها شاور على نفسه عندما كان لاجئاً في دمشق . وأراد شاور أن يتخلص من هذا الحليف المتغلب فالتمس من اموري أن يساعده على طرد السوريين من مصر . وكانت النتيجة قيام اللاتينيين بغزو مصر للمرة الثانية ، عام ١١٦٤ . واضطر شيركوه على قبول الشروط التي عرضها عليه اموري ومؤداها أن ينسحب الجيشان المحتلان من مصر . على أن اللاتينيين دفعوا ثمن تعاظم نفوذهم غالياً . وذلك أن نورالدين استولى على عدد آخر من حصونهم الواقعة على الحدود عندما كانت جيوش الأفرنج منشغلة في الجنوب . واستعرت نيران الحرب من انطاكية إلى مصر على طول حدود الدول اللاتينية . وكانت المكاسب الدائمة كلها من نصيب نورالدين . وفي سنة ١١٦٧ احتل الفريقان مصر مرة ثانية ثم انسحبا منها . وفي السنة التالية قاد أموري جيشاً رابعاً الى الجنوب . وفي هذه المرة وصل اموري الى القاهرة نفسها وحاصرها . على ان شاور استدعى شيركوه من

جديد . فجاء واجبر اللاتينيين على الانسحاب . ودخل شيركوه القاهرة فعزل شاور من منصبه ، ونصب نفسه وزيراً للخليفة الفاطمي . وعند وفاة شيركوه ، ولما يمض على توليه الوزارة غير بضعة أشهر ، خلفه في منصبه ابن أخيه البطل المشهور صلاح الدين الأيوبي الذي استمر يحكم مصر بوصفه وزيراً للخليفة الفاطمي وواليا على مصر من قبل نورالدين . وقام اللاتينيون ، يساعدهم الروم هذه المرة ، بمحاولة يائسة للتدخل . ولكن توقيتهم للحملة كان سيئاً ، فهزموا الواحد بعد الآخر وانهارت الحملة باكملها أمام دمياط . وأصبح صلاح الدين السيد المطلق في مصر . وتم تطويق الدول اللاتينية .

ولو أن صلاح الدين الأيوبي كان مخلصاً لسيده لكانت الدول اللاتينية قد سقطت ، في أغلب الأحتمال ، في حياة نورالدين . ولكن الوالي الطموح صلاح الدين فضل أن ينتهج سياسة مستقلة . ولم يتعاون مع السلطان اطلاقاً . وكان صلاح الدين ، في عام ١١٧١م ، على درجة عظيمة من القوة بحيث أنه لم يرَ ضرورة للابقاء على الخليفة الالعوبة . فلما توفي الخليفة الفاطمي العاضد أصبحت الخلافة شاغرة ، فأمر صلاح الدين بالخطبة باسم الخليفة العباسي في بغداد . وهكذا انتهى هذا الشقاق الديني بين الخليفتين الشيعي والسني ، الذي ساعد النصارى مساعدة مادية في حروبهم الاولى ، وأصبحت النصرانية تواجه عالماً اسلامياً موحداً في الظاهر . وقد تقبل جمهور الناس في مصر هذا الانتقال من الخلافة الشيعية الى الخلافة السنية بعدم اكتراث عجيب ، وان كانت قد حدثت بعض الثورات المتفرقة انتصاراً للبيت الفاطمي . وقد ورطت احدى هذه الثورات اللاتينيين فادت إلى قيام حملة صليبية من صقلية ، ولكنها فشلت في الاستيلاء على الاسكندرية . والنتيجة الرئيسية التي أدت اليها هذه الاضطرابات في مصر هي أنها اعطت صلاح الدين العذر في عدم الاشتراك في حملات نورالدين على الدول الأفرنجية . وبينما كان الأميران المسلمان ، نورالدين وصلاح الدين ، يهاجمان اللاتينيين باستمرار ، فقد حرص صلاح الدين على ألا يحارب هو ونورالدين في وقت واحد . وكان ينسحب دوماً من

منطقة القتال قبل أن يصل اليها نورالدين . وحينما كان نورالدين يطلب حضوره كان يعتذر دائماً بعدم تمكنه من الالتحاق به . ولعل صلاح الدين كان يخشى أن يعزله نور الدين عن مصر ، ولعله أدرك مطامحه الشخصية وقدر ماذا يجب عليه أن يفعل في هذه الحالة لو كان هو مكان نورالدين . والظاهر أنه ليس هنالك أي دليل على أن نورالدين كان يشك في اخلاص صلاح الدين في بادئ الأمر ، وذلك لأن صلاح الدين كان بليغاً في عرض تذلله وخضوعه المطلق لسيده . على أن نور الدين ما عتم أن لاحظ التناقض بين أقوال صلاح الدين وأفعاله ، فاقتنع بوجوب عدم الثقة به . وكان نور الدين يعد حملة ضد صلاح الدين عندما توفي في عام ١١٧٤ .

إن انتصارات نور الدين التي ضعضعت الدول اللاتينية في سورية كما تقدم معنا جعلته أحد أبطال الجهاد العظام . على أن الأمر الذي لا شك فيه ، كما يتبين حتى من هذا العرض السريع الذي قدمناه عن سيرة نور الدين ، أن حروبه كانت موجهة دائماً نحو هدف واحد الا وهو انشاء دولة لنفسه ولخلفائه من بعده تشمل سورية الموحدة بكاملها . ولم يتدخل في الموصل الا ليحوزها ملكاً لأفراد من اسرته . أما في الغرب فقد كان همه منصرفاً دائماً إلى توسيع حدود مملكته وسد ثغورها . فانه حارب سلاجقة قونية بمثل الحماسة التي حارب بها افرنج انطاكية للمحافظة على حدوده الشمالية ، وبسط سلطانه على القسم الأسلامي من سورية والقسم الذي يحتله اللاتينيون دون تمييز . وكان يستولي على كل ما يمكنه الاستيلاء عليه من البلاد ليزيد في ممتلكاته . وكان أعظم فتوحاته اطلاقاً فتحه مدينة دمشق . والحقيقة أن نور الدين كان يتجنب ، كما فعل أبوه عماد الدين من قبل ، شن الحرب على اللاتين إذا ما استطاع أن يتوسع على حساب جيرانه المسلمين . ولكنه ، وقد سدت أمامه سبل التوسع في الشرق، وجد نفسه مضطراً على التوسع في الغرب والجنوب، سواء أكان اعداؤه مسلمين أم نصارى ، عرباً أم أتراكاً ، أم مصريين أم يونان ام أرمن أم لاتين . لقد أملت الجغرافية حروبَ نور الدين مع الدول اللاتينية

إذ كان يجب أن تأتي قبل فتح مصر البعيدة . ولكن الظروف شاءت أن تسلمه مصر أولاً . لقد كان من المحتّم أن يملأ نور الدين أو خليفته الفراغ ، ويؤمن « منفذاً للبحر » لامبراطوريته المحاطة باليابسة من كل مكان . وأعطته مصر الشيء الذي كان بأشد الحاجة اليه لأخضاع الدول الأفرنجية : اسطولاً بحرياً ، وساحلاً ترسو في موانئه السفن . على أن الشخص الذي جنى أرباح هذا الأسطول كان صلاح الدين .

توفي نور الدين في الوقت نفسه الذي توفي فيه أموري ملك القدس . وقد هيّأت الصعوبات الداخلية في القدس ، اذ تعاقب عدد من الاوصياء على ملكها المصاب بالجزام ، لصلاح الدين فرصة ذهبية ليضرب في الحال ضربته ضد اعداء الدين . ولو أن صلاح الدين كان ذلك المتعصب ، كما يصور احياناً ، لاستهل فتوحاته بمهاجمة الأفرنج المضعضعين المنقسمين على انفسهم . وربما كان الاستيلاء على الدول اللاتينية اسهل منالاً من الاستيلاء على القسم الأسلامي من سورية . ولكن صلاح الدين رأى أن يوطد مركزه في سورية الاسلامية قبل أن يهاجم اللاتينيين . كان يشعر أنه سيقهر اللاتينيين لا محالة ، ولكن عليهم أن ينتظروا دورهم إلى أن تسنح المناسبة التي تلائم الفاتح .

عندما توفي نور الدين ترك امبراطوريته لابنه الصغير (١) الذي كان له من العمر ١١ عاماً . ونصب امراء المدن المختلفة انفسهم اوصياء على الصبي . وبدأ في الحال صراع من أجل السلطة. وكان صلاح الدين، الذي يعتمد على ثروة مصر ، منذ البداية اقوى المنافسين جميعاً . وقد احتل دمشق في عام ١١٧٤ ، ونصب نفسه وصياً على السلطان الصبي ، ثم سار إلى حلب . وطلب امير حلب مساعدة الأفرنج والحشاشين المرعبين . ولكن صلاح الدين هزم الأحلاف في موقعة حمص عام ١١٧٥ . وبعد هذه الموقعة اظهر صلاح الدين نياته على حقيقتها . فخلع الملك الصغير ، ونادى بنفسه سلطاناً . وطلب من الخليفة العباسي في بغداد أن يعترف له بهذا اللقب فأقره عليه . ولم تكن الحرب

---

(١) هو اسماعيل وقد اتخذ لنفسه لقب الملك الصالح . (المترجم)

التي خاضها ضد الأفرنج ، في عامي ١١٧٥ و ١١٧٦ ، الا جزءاً من الحرب العامة التي شنها على حلب وحلفائها . وفي نهاية عام ١١٧٦ ، وقد اخضع سورية بكاملها ما عدا حلب ومناطق الحشاسين ، أحس صلاح الدين أن بامكانه الرجوع إلى مصر واعداد العدة لاخضاع اللاتينيين المزعجين . على أن صلاح الدين لم يعرْ حرب اللاتينيين ، التي شغلته باستمرار من عام ١١٧٦ إلى نهاية عمره ، جميع اهتمامه . وأخيراً احتل صلاح الدين حلب في عام ١١٨٢ . وفي السنة نفسها قاد حملة إلى الجزيرة . وفي عام ١١٨٥ عقد مع اللاتينيين هدنة مدتها اربع سنوات حتى يفرغ لشؤون الجزيرة ويخضع أمير الموصل الزنكي .

ان تفصيل حوادث فتح صلاح الدين القدس مملة وعديمة الجدوى . كانت الأحوال الداخلية في المملكة اللاتينية تستدعي التدخل . ولم يكن أيّ زعيم سياسي يحترم نفسه ليتردد لحظة في انتهاز الفرصة التي اتاحتها الانقسامات الداخلية بين صفوف الأفرنج . وقد نشأ حزبان متميزان داخل الدولة اللاتينية : يتألف الاول ، بصورة رئيسية ، من النبلاء الأفرنج المستوطنين في البلاد وعلى رأسهم الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس ، ومن الأخوين ابلين . وتتألف أغلبية الحزب الثاني ، المسمى حزب البلاط ، من الأفرنج القادمين حديثاً الى المشرق وعلى رأسهم غي دى لوزينيان ، وزوج الأميرة سيبيل ، وجيرار دى ريد فورت ، وصاحب الهيكل ، وجوسلين دى كورتيناى ، ورينو دى شاتيون . وكان حزب الكونت ريموند يدعو ، باستقامة واستمرار ، إلى اقامة أحسن العلاقات الودية الممكنة مع صلاح الدين . وكانوا يعلمون أن صلاح الدين سيحترم معاهداته . أما الحزب الثاني فكان حزب الحرب . وكان موقفه هو نفس موقف الصليبيين الغربيين وطوائف الرهبنة الدينية . صحيح أن جوسلين ولد وتربى في الشرق الا أن كرهه الشخصي لريموند وطموحه كانا يسيطران على تفكيره . أما ريموند فقد كان دائماً عدو المسلمين اللدود ، وبطل سياسة التوسع . ولم تستطع الأعوام الخمس عشرة التي قضاها سجيناً عند المسلمين أن تُؤَقْلِمه للشرق ، أو أن تلطف من حدة تعصبه .

كان الأفرنج هم الذين تعجلوا فتح صلاح الدين للقدس . لقد مرّ معنا أنه كان محتماً على صلاح الدين أن يستولي على الساحل بعد أن تم له الاستيلاء على داخل البلاد . ولعل صلاح الدين كان مستعداً لأن يسمح للافرنج بالبقاء في ممتلكاتهم تحت سلطانه لو لم يدفعوه إلى حربهم بما وجهوه إليه من إهانات مقصودة وهجمات متكررة . وكان رينو شر الجناة الآثمين . فلم يكتف بمهاجمة قوافل المسلمين ونهبها مرتين في زمن الهدنة ، وانما هزّ العالم الأسلامي كله ، وأثار نقمته بقيامه بغارة متهورة عقيمة على مكة المكرمة والمدينة المنورة في عامي ١١٨٢ و ١١٨٣ . ولم تقنع هذه الغارة الرعناء صلاح الدين بضرورة طرد الأفرنج من الشرق فقط وإنما خسرت اللاتينيين محالفة أمير الموصل الزنكي الذي رفض أن يكون حليفاً لهؤلاء الكفار ، منتهكي الحرمات المقدسة . حتى في ذلك الحين ، وبالرغم من أن صلاح الدين قد أعلن الجهاد ودعا المسلمين جميعاً لمعاونته في حربه ضد النصارى ، فأنه كان مستعداً ولا ريب لمصالحة أي واحد من امراء الأفرنج ما عدا رينو . لقد اقسم صلاح الدين على أن يضرب عنق رينو وقد برّ بقسمه بعد موقعة حطين . ولكنه صالح ريموند صاحب طرابلس ، وحالفه حتى بعد أن شن حربه الاخيرة على الأفرنج .

لم يظهر صلاح الدين ، طوال حربه ضد الدول اللاتينية ، بمظهر المتعصب الديني . وكان حلمه وشهامته مثار أعجاب معاصريه ، وموضع مدح المؤرخين منذ عصره فطالعاً . وقد أبدى في معاملته لشعوب البلاد المفتوحة من ضبط نوازع النفس واحترام الناس ماكان مبايناً كل المباينة للقسْوة المتعارف عليها في حروب العصور الوسطى . وكانت سياسته القاضية بايصال اللاجئين من بلاد النصارى المحتلة إلى معقل النصرانية في صور سياسة نبيلة إلى حد الحماقة لأنها أدت إلى تحشد اعدائه ، ومن ثم منعته من احتلال مدينة صور نفسها . لقد تصرف صلاح الدين ، طوال حروبه ، وكأنه يحاول محاولة واعية أن يجعل نفسه مقبولاً عند رعاياه المقبلين وان يضع اساس دولة تعيش فيها الديانتان جنباً إلى جنب تحت ظل السلطان . وقد يتساءل المرء ماذا عساها تكون النتيجة لو لم ترسل

اوربا الحملة الصليبية الثالثة ؟ ما لاشك فيه أن حالة نصارى سورية تحت حكم الأيوبيين المعتدل ما كانت لتكون اسوأ من حالتهم في ظل فوضاهم الدائمة . ولعلهم كانوا سيخلصون من اهوال غزوات المماليك . وقد اظهر كثير من امراء الصليبيين في سورية استعدادهم لخدمة صلاح الدين مثل غي دى لوسينيان . حتى ان كونراد مونتفيرات، بطل المقاومة في صور ، سعى لان يكون حاكماً لصلاح الدين على القدس .

كانت فترة الحملة الصليبية الثالثة ، ولا ريب ، فترة حروب دينية . ولم يكن فيليب اغسطس ولا ريتشارد قلب الأسد مدفوعين بالدين مثل اندفاعهما برغباتهما لكسب المجد عن طريق الحرب في الشرق . وبينما كان الاثنان قد ذهبا للحرب لان « الحرب كانت هي الشيء الجدير بالعمل » فان الحملة الصليبية هذه كانت ، على وجه العموم ، ردّ اوربا على احتلال القدس من قبل المسلمين ، وظهور الحرب الدينية كعامل قوي من العوامل المؤثرة في السياسة . أما صلاح الدين فقد اعتبر هذه الصليبية تحدياً مباشراً للاسلام لكي يحمي فتوحاته من النصارى . وقد استغل صلاح الدين الشعور الديني احسن استغلال ليوحد المسلمين باعتباره العامل المشترك . ولكن حتى في هذه الحرب لعبت الفروسية دوراً عظيماً يعادل الدور الذي لعبه الدين . ان الاساطير التي تصور العلاقات الفروسية بين صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لها أساس في الواقع وأن كان الملكان لم يلتقيا أبداً . لقد كانت علاقات صلاح الدين وريتشارد علاقات رجلين مهذبين يتنافسان في مباراة رياضية كبرى . وما لا شك فيه أن احزان ريتشارد عند فشله في احتلال القدس ، كانت منبعثة عن شعوره بالخزي لعدم تمكنه من الوصول إلى هدفه ، ولم تكن صادرة عن عدم تمكنه من انقاذ قبر المسيح . ان بنود المعاهدة التي انهت هذه الصليبية تبين بوضوح أن الطابع الجوهري لهذه الحروب كان طابعاً زمنياً ، مشبعاً بروح الفروسية . فقد نصت هذه المعاهدة على أن يستعد الطرفان للحرب ، عندما يفزعان من مشاغلهما الحاضرة . كما أنها نصت على أن يسمح للحجاج النصارى بزيارة الأماكن المقدسة في القدس

تحت حراسة الجنود المسلمين .

وهكذا نرى أنه حتى في هذه الفترة التي سيطر فيها الدين على سياسة المسلمين كانت الحرب لا تخلو أبداً من جانب دنيوي . ولم تولد الخلافات الدينية تعصباً أعمى عند القادة . وكان هدف صلاح الدين سحق قوة الصليبيين السياسية ، ولم يكن ابادة النصارى . لقد حقق هدف الزنكيين بتوحيد سورية ومصر وزاد عليه. وكان هدف صلاح الدين المحافظة على الأمبراطورية التي استولى عليها

كان القرن الثاني عشر أعظم عصور الحملات الصليبية . أما تاريخ الدول اللاتينية في سورية في القرن الثالث عشر فيعتبر عادة خاتمة . لان استمرار وجود الدول اللاتينية ، واعادة تنظيمها بعد الحملة الصليبية الثالثة ، ومقدرتها على البقاء حية خلال قرن حافل بالمحن المتواصلة ، يعود بصورة كلية الى المنافسات التي مزقت المسلمين ومنعت اي حاكم من توحيد سورية مرة ثانية في دولة واحدة قوية . وعندما تمكن المصريون ، في النهاية ، من بسط سلطانهم على جيرانهم الشرقيين ، حان وقت زوال الدول اللاتينية ، فصفي أمرها واحدة بعد الأخرى . أما لماذا لم تصف الدول اللاتينية قبل هذا الوقت فمرده إلى أن هذه الدول لم تعد تشكل خطراً على الدول الاسلامية ، ولان المسلمين كانوا منشغلين بانفسهم عن اللاتينيين . وطوال القرن الثاني عشر ، وبخاصة في النصف الاول منه ، كان خوف المسلمين من قيام النصارى بحروب انتقامية تتمثل في صليبية جديدة يثنيهم عن محاربة النصارى إلى أن يصبحوا هم اقوياء في بلادهم اولاً . وكانت الدول اللاتينية مفيدة باعتبارها حواجز بين الدول الاسلامية المتخاصمة. نعم كانت الدول اللاتينية غير مؤذية ، بل كانت نافعة إلى حد ما . وما كان المسلمون ليعيروا هذه الدول اهتمامهم قبل أن يحلوا المشاكل الكبرى القائمة بينهم . نعم لقد قامت حملات صليبية طوال القرن الثالث عشر ، لعلها قدمت للدول اللاتينية مساعدات حقيقية ، كما أنها إلى حد ما اعادتها إلى مكانتها السابقة كعامل مهم في السياسة الشرقية . على أن الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر كانت كافية فقط لتقوية عزائم الأفرنج في سورية ، ورفع معنوياتهم ، دون

أن تكون خطراً حقيقياً على المسلمين . ونستثني الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس من كل ما تكلمنا عنه من الدوافع الدنيوية . ولكن هذه الحملة لم تؤد إلى تحسن الوضع في القدس بصورة محسوسة .

لقد اغدقت اوربا الغربية الرجال والأموال على الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر . ونالت الحملات الصليبية في اوائل القرن الثالث عشر مقداراً كافياً من المساعدات والعون . على أن اوربا ، منذ منتصف القرن ، أخذت تسأم من القضية بكاملها . حتى أن السدة البابوية، بصورة عامة، أخذت تفقد اهتمامها بالأراضي المقدسة . ومنذ عام ١٢٠٨ أصبحت الحروب ضد الكفار والهراطقة تعتبر في نظر معظم البابوات ، أهم من الحروب ضد المسلمين . ووجه البابوات الرجال والأموال ، التي جمعت لحرب المسلمين في الشرق ، نحو الحروب الأوربية . ووصلت مثالية الحملات الصليبية إلى الحضيض في الحملة التي شنها البابا بونيفاسيوس الثامن على امراء كولونا . لقد انفق البابا الأموال الطائلة وهدر دماء العديد من الرجال ضد اخصامه ومنافسيه من الكرادلة . ولم يقدم للنصارى المعذبين في الشرق سوى دموع التماسيح . وأصبح زي الحروب الصليبية ، في نظر النبلاء ، عتيقاً بعد أن وصل اوج رفعته في الحملة الصليبية الثالثة . غير أن الحروب الصليبية ظلت عند النبلاء مهنة محببة خلال السنوات الاولى من القرن التالي . واجتذبت الحملة الصليبية الرابعة صفوة الفرسان في فرنسة. وكون هذه الحملة قد بدأت من مباريات في الفروسية يشير إلى طبيعة اتجاه معظم المشاركين فيها . ولكن نسيان هذه الحملة للقدس ، وتحولها إلى مغامرات رائعة لاحتلال امبراطورية الروم ، دليل آخر على تغيّر عادات الناس . لقد جذبت امبراطورية القسطنطينية اللاتينية ودول اليونان اللاتينية الفرسان الغربيين أشد مما اجتذبتهم سورية . حتى أن الأفرنج القاطنين سورية تركوا بيوتهم ليشاركوا في مغامرات الشمال . أما عامة الناس الذين كانوا عماد الحملات الصليبية الاولى فقد فقدوا كل اهتمام بها الآن . وقد رجح قَدْرُ غير المصلبين على حَمَلَة الصليب كما يبدو من الحوار الذي الفه ريتبيف . وأصبح الناس يلازمون بيوتهم،

وأخذوا يعتنون ببساتينهم . وماكان يناله الصليبيون من خيرات روحية وبركات سماوية ناله اولئك بشرائهم صكوك الغفران .

قامت في أواخر القرن الثاني عشر حملة صليبية — وقد كانت تتمة للحملة الصليبية الثالثة اكثر منها حملة مستقلة — كان بامكانها أن تغير اتجاه التاريخ . لقد وضع الأمبراطور هنري السادس خطة لحملة صليبية لو تمت لأدخلت تحت سلطانه ليس فقط سورية ومملكة القدس وإنما امبراطورية الروم ايضاً . وأعد الأمبراطور خطط هذه الحملة اعداداً جيداً بعد أن حصل على ولاء ملكي قبرص وأرمينية . وأرسل هنري الفرق الاولى من جيشه إلى الشرق . ولكنه توفي قبل أن يستطيع ارسال فرق جديدة ، فانهار المشروع . كان هنري السادس من الأشخاص القلائل المحظوظين الذين ماتوا في ريعان شبابهم وابان تفتح قابلياتهم . ويستطيع المؤرخون أن يفكروا بحرية تامة عما كان سيحدث لو قيض لهنري أن يعيش ويحقق أحلامه . ولكن التاريخ لا يكتب بصيغة « الماضي المشروط » فالحقيقة أن الخطط التي وضعها الامبراطور هنري لم تحقق أي شيء اطلاقاً .

ولم يتابع المسلمون ، من الجهة الأخرى ، الحافز الذي اطلقه لهم صلاح الدين ليكملوا اخضاع اللاتينيين . فانه عند وفاة صلاح الدين انقسمت مملكته بين ابنائه ، وأصبحت مصر ودمشق وحلب مقر ثلاث دول مستقلة . وبدلاً من أن يتعاون الأخوة الثلاثة على طرد الأفرنج اشتبكوا في حروب للتفرد بالسلطان . ولم تنته هذه الحروب الا بعد أن استولى سيف الدين ، وهو أخو صلاح الدين ، على ممالك ابناء أخيه ، واصبح هو السلطان الوحيد في البلاد . وكان عهد سيف الدين ، ١٢٠٢ — ١٢١٨ ، عهد سلام ونقاهة بالنسبة للدول اللاتينية . لان سيف الدين كان يميل إلى مصادقة الأفرنج ، وكان صديق ريتشارد الحميم . كما أنه حاول محاولة جدية أن يتزوج أخت ريتشارد . وعقد سيف الدين مع جان دابلين ، الوصي على ملك القدس ، هدنة وثيقة ، انصرف اثناءها الفريقان إلى العناية بشؤونهما الداخلية . وقد كان بالامكان أن تستمر

هذه الصداقة لولا أن الأفرنج نقضوا الهدنة قبيل وفاة السلطان . وذلك أن الأفرنج أجْبِروا على متابعة الحرب بقدوم جماعات جديدة من الصليبيين الاوربيين يقودهم أندرو الهنغاري . ولم تنفع هذه الفرقة الاولى من الحملة الصليبية الخامسة ، التي حاربت في سورية في عام ١٢١٨ ، القدس الا قليلاً ، إن لم تكن قد اضرت بها . وعادت هذه الفرقة الى بلادها قبل أن يصل القسم الأعظم من الصليبيين إلى المشرق .

وعندما وصل القسم الأكبر من جحافل الصليبيين توجهوا إلى مصر ، وكانت يومئذ تحت حكم الملك الكامل وهو أحد ابناء سيف الدين . وكانت الخطة العسكرية التي اتبعتها الحملة الصليبية الخامسة صائبة . فقد اثبتت التجارب العسكرية أن الاستيلاء على القدس أمر شديد الصعوبة . ومن هنا رأى قادة الحملة ان الهجوم على مصر — والاستيلاء عليها أيسر من الاستيلاء على القدس — قد يضطر السلطان على التنازل عن القدس ثمناً للسلام . وبناء على هذه الخطة فقد وجه الصليبيون هجومهم على دمياط الواقعة قرب مصب نهر النيل . وصح ما توقعه الصليبيون ، إذ قدم لهم الملك الكامل القدس مقابل دمياط . على أن القاصد الرسولي بيلاجيوس لم يوافق على رغبة قادة الحملة الزمنيين بقبول هذه الشروط ، وطلب منهم أن يهزموا المصريين هزيمة تامة ساحقة ، وذلك بالاستيلا على القاهرة . وسار جيش الصليبيين ، يقوده بيلاجيوس ، داخل مصر حتى وصل إلى المنصورة الواقعة عند التقاء فرعي النيل . على أن الصليبيين ، الذين فاجأهم فيضان النيل واصطدموا بمقاومة المصريين ، اضطروا إلى التنازل عن كل ما استولوا عليه مقابل أن يسمح لهم السلطان بالعودة إلى سورية .

عندما كان الملك الكامل يقاوم الصليبيين أعانه أخوه الملك المعظم صاحب دمشق . ولكن ما كاد الخطر يزول حتى أخذ الأخوان يتنازعان على اقتسام الأمبراطورية . وحالف الملك المعظم أتراك خوارزم وطلب مساعدتهم . أما الملك الكامل فالتفت ناحية الغرب ، وحالف فريدريك الثاني ملك صقلية وعاهل الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وهو من الصليبيين المتحمسين .

كانت الحملة الصليبية التي قادها فريدريك الثاني فريدة في الحروب الدينية . فقد كان فريدريك بطبيعة مزاجه ، اخر رجل يتصوره الخيال يمكن أن يقود حملة صليبية . كان لاادريا ، متسامحاً مع جميع الأديان ، غير متساهل مع أصحاب البدع ، لانه كان يعتبر البدعة في الدين من مظاهر التمرد على السلطة الشرعية القائمة . واقسم قسم الصليبيين عندما توج امبراطوراً عام ١٢١٥ . ولكنه ظل يؤجل الوفاء بالعهد . ولم يتهيأ للحرب الا عند ما أصبحت مساعدته عديمة الجدوى للحملة الصليبية الثالثة . وأراد البابا أن يوجه اهتمام فريدريك إلى القدس ويستشير حميته فدبر ، عام ١٢٢٥ ، زواجه من ايزابيلا دى بريين اميرة هذه المملكة الصليبية . والحق أن زواج الأمبراطور قد أثار رغبته في مملكة القدس ولكن استجابته لهذه القضية جاءت بشكل لم يفكر به البابا التقي . ان الاهتمام بالقدس ، بنظر البابا ، يجب أن يتخذ شكل حرب صليبية . أما بنظر الأمبراطور العملي غير المتدين فكان الاهتمام بالقدس يعني الاستيلاء على المملكة باحسن طريقة عملية ممكنة . وقد يسر له الملك الكامل احسن الطرق حين طلب مساعدته في حربه ضد دمشق . وعرض عليه الملك الكامل أن يقدم له القدس مقابل امداده بالمساعدة العسكرية . وقبل الأمبراطور هذا العرض ، وشرع يعد حملة عسكرية على المشرق . وكانت طريقة الأمبراطور مخالفة للتقاليد بعض المخالفة ، فقد ابحر على رأس حملة صليبية ، كحليف لأمير مسلم ، في اسطول معظم بحارته من المسلمين .

ومات الملك المعظم فلم يعد الملك الكامل بحاجة إلى معونة حلفائه الغربيين . وهاجم المصريون سورية ، واستولوا على المناطق الجنوبية . وجاء الملك الأشرف ، حاكم الجزيرة ، وهو أحد اخوة الكامل ، من الشمال ، وعرض على أخيه اقتسام أمارة دمشق بحيث يأخذ هو مدينة دمشق ويأخذ الكامل الاقسام الجنوبية . وبناء على هذا لم يكن السلطان مستعداً لان يقدم لفريديريك القسم الأعظم من البلاد التي استولى عليها حديثاً مقابل مساعدة لا حاجة له بها الآن . ولكن فريدريك كان قد وضع خططه ، وصمم على

ان ينفذها . وبينما ذهبت مقدمة الجيش إلى سورية ، في عام ١٢٢٧ ، تجمع القسم الرئيسي من جحافل الجيش في برنديزي حيث فتك بهم المرض فتكاً ذريعاً . وكان الأمبراطور نفسه بين من أصابهم المرض . على أن فريدريك ، بالرغم من مرضه ، استقل المركب وعزم على الابحار . ولكن خطورة مرضه اضطرته الى العودة إلى الميناء . وشرح للبابا غريغوريوس التاسع سبب عودته . ولكن البابا المغضب الهائج رأى أن المرض ليس اكثر من دوار البحر ، وعذراً ينتحله فريديريك لارجاء الأبحار فأنزل به عقوبة الحرم في الحال . ولو أن البابا غريغوريوس كان يعلم بالمعاهدة بين فريدريك والملك الكامل لما شك في صدق نواياه على الذهاب . على أنه، حتى في تلك الحال، ما كان ليلغي عقوبة الحرم . ولما شفي الامبراطور من مرضه وقرر الأبحار منعه البابا من الاشتراك في الحملة . لان التقاليد الدينية تمنع المعاقب بالحرم من المشاركة باية حملة صليبية مقدسة . ولم يدر البابا كم كانت حملة فريدريك غير مقدسة في الحقيقة .

لم يكن جيش الأمبراطور كبيراً بحيث يمكنه من تحقيق أي شيء بالقوة . ورفض بطريرك القدس والفرسان الاسبتالية والفرسان الداوية ومعظم رجال الدين وعدد من نبلاء المملكة اللاتينية أن يتعاونوا معه . وكانت الوسيلة الوحيدة التي تمكنه من تحقيق اهدافه هي أن يثبت أن باستطاعته أن يكون مصدر ازعاج . وهو ما فعله بالضبط . لأنه لم يكن يأمل أن يحقق أي مطلب من مطاليبه الا عن طريق المفاوضات . ولحسن حظ فريدريك أن الملك الكامل كان مثله رجلاً أنيساً محباً للدنيا متسامحاً يستطيع أن يفهم موقفه ويقدره . ويذكر المؤرخون المسلمون أن الأمبراطور أخبر السلطان بصراحة بأنه يريد أخذ القدس ليحافظ على شرفه ومقامه في بلاده ، ولو لم يكن أخذ القدس ضرورياً لحفظ مركزه في أوروبا لما طالب به . ووافق السلطان على غير رضى وبعد تردد ، على عقد معاهدة يأخذ بموجبها الأمبراطور فريدريك القدس على أن يحتفظ المسلمون ببعض المناطق المعينة فيها ، وان يتمتع ابناء الديانتين بالحرية الكاملة في الحج واداء الفرائض الدينية . وكان جواب بطريرك القدس على

هذه المعاهدة المشينة أنه جعل المدينة المقدسة بلداً محرماً ، ومنع النصارى الصالحين من زيارتها . ولكن الأمبراطور واتباعه المقربين اهملوا أمر البابا اهمالاً تاماً .

قد يكون من الخطأ اعتبار حملة فريدريك حملة صليبية . والحقيقة أنها لا تحتوي على شروط تعريف الحملة الصليبية . فالحملة الصليبية عبارة عن حملة عسكرية تقوم تحت رعاية البابا ، ويبشر المشاركون فيها بنيل الغفران والفوائد الروحية . وعلى الرغم من أن هذه الحملة كانت الحملة الصليبية الوحيدة ، باستثناء الحملة الاولى ، التي نجحت في الاستيلاء على القدس ، وبالرغم من أنها كانت ، باعتبار نتائجها ، أعظم نجاحاً من جميع الحملات الصليبية المتأخرة ، فانها لا يمكن أن تعتبر حملة صليبية حقاً إذا أخذنا مقاصد المتحاربين بنظر الاعتبار . فقد سبق فريدريك والكامل عصرهما من حيث التسامح الديني . وكانا كلاهما يمثلان تلك الأقلية الضئيلة من الرجال الذين تعلموا ، من اختلاطهم بابناء الأديان الأخرى ، أن يتغاضوا عن الدين ، وأن يقيموا سياستهم على أسس دنيوية بحتة . وكان سكان سورية ، بصورة عامة ، يذهبون هذا المذهب . على أن العالم الأسلامي ، ومثله العالم المسيحي ، لم يكونا مستعدين لقبول هذا الحل المعقول للمشكلة .

كانت الفترة التي تلت حملة فريدريك الثاني فترة انهمك فيها المسلمون والمسيحيون بحروب أهلية كادت تشغلهم تماماً عن الخلافات الخارجية . ان من يقرأ تاريخ فيليب دى نوفارا ، وهو اوثق المصادر عن حوادث مملكة القدس في اعوام ١٢٣٠ — ١٢٤٠ ، يشعر وكأن الشؤون الخارجية غير موجودة وذلك لشدة استغراق المؤرخ بالصراع الداخلي . وعند ما كانت تقع حرب بين الدول الأسلامية كان الأفرنج يشتركون فيها حلفاء لدولة اسلامية ضد دولة اسلامية أخرى . وكان المسلمون منهمكين انهماكاً شديداً بخلافاتهم الشخصية بحيث انصرفوا عن محاولة القيام بأي عمل موحد ضد اللاتينيين . حتى أن افراد الطوائف العسكرية الكبيرة ، وهم الد اعداء الأسلام ، نسوا المواثيق التي قطعوها على انفسهم ، وحالفوا ، دون خجل ، المسلمين ضد النصارى ،

وخاصة ضد الطوائف العسكرية الأخرى . فقد تحالف فرسان الداوية مع دمشق ضد فرسان الاسبتالية ومصر . وكانت المعارك التي وقعت بين طوائف الفرسان النصارى المتنافسة من اضرى المعارك التي حدثت في هذه الفترة .

كانت الحروب التي نشبت بين ابناء المدن الايطالية المختلفة اسوأ من الحروب التي تكلمنا عنها . فقد حارب ابناء بيزا والبندقية وجنوا ومرسيليا وقطلونية بعضهم بعضا في جميع موانئ الشرق . وكانوا يبدلون حلفاءهم بين حين وآخر ، الا أنهم كانوا يسعون دائماً للتفوق السياسي والتجاري . وقد قدر عدد الذين قتلوا في عكا ، عام ١٢٥٧ — ١٢٥٨ في حرب « القديس سابا » ، باكثر من عشرين الف شخص . بدأت هذه الحرب معركة محلية بين ابناء البندقية وجنوا . ولكن سرعان ما اشترك فيها الأفرنج ايضاً . فقد ساعد ابناء البندقية سكان عكا وملك قبرص ومعظم نبلاء الأفرنج والفرسان الداوية ، والفرسان التيوتون وابناء بيزا والبروفنسال . بينما ساعد ابناء جنوا حاكم صور وسكانها والفرسانُ الاسبتالية وابناء قطلونية والانكونيتانيون . وقد اصيبت عكا وصور باضرار فادحة من جراء هذه الحرب . تحطمت الممتلكات داخل اسوارهما ، وتعطلت تجارتهما ولم يعقد الصلح بين آخر المتحاربين إلا عام ١٢٧٧ . وعندئذ سمح لابناء البندقية بدخول صور ولم يكن النبلاء اللاتينيون أقل استعداداً للحرب . فقد مزقت الحروب الداخلية انطاكية طوال معظم القرن . وكان امراؤها يحاربون بين حين وآخر إلى جانب ملوك أرمينية وفرسان الاسبتالية ، كما أنهم كانوا يحاربون إلى جانب اتباعهم حكام جبيل والبترون . وشغل الصراع بين الايبلينيين والمستعمرين مملكة القدس اكثر من عشر سنوات . وما كاد هذا الصراع ينتهي بطرد المستعمرين حتى قام صراع عائلي حول الاستيلاء على العرش . وقد اشترك في المراحل الأخيرة من هذا الصراع ملوك قبرص وعمال شارل اوف انجو ملك صقلية . ومن حسن حظ اللاتينيين أن ممالك الايوبيين في مصر وسورية كانت تخوض فيما بينها حروباً لا تقل ضراوة عن الحروب التي كانوا يخوضونها هم . أما الأمارات الصغيرة

فقد انتهزت فرصة انشغال الدول الكبرى بالحرب لتخوض هي حروبها الصغيرة . ان تاريخ الحملات الصليبية التي قادها ، عام ١٢٣٩–١٢٤٠ ، ثيبو اوف شامبانية ملك نافار وريتشارد اوف كورنوول يبين كيف أن هذه الحروب الأهلية كانت تستطيع أن تقحم حتى الصليبيين من الغرب ، وتعطل الفائدة من مساعدتهم للقضية الصليبية .

بدأ ثيبو حملته الصليبية بهجوم على المصريين . ولكن المصريين هزموه في معركة قرب غزة شر هزيمة ، وأسروا معظم قواده . ودعاه أمير حمص ليكون حليفه ، فقبل وسار متوجهاً اليه ولكنه عندما وصل إلى حمص علم أن الأمير قد عقد صلحاً مع اعدائه ، فوجد نفسه في حيرة ممضة . وعرض سلطان دمشق على الصليبيين ، بواسطة فرسان الداوية ، ان يعيد اليهم قلعة صفد وغيرها من القلاع التي كان قد استولى عليها لقاء مساعدتهم في حملته على مصر . وتم الحلف. وسار جيش الأفرنج وجيش دمشق باتجاه الجنوب إلى يافا . ولكن فرسان الاسبتالية ، وهم الد اعداء فرسان الداوية ، كانوا قد اعدوا خطة معاكسة. فقد اتصلوا بثيبو وعرضوا عليه أن يحالف مصر ضد دمشق مقابل أن يعيد له السلطان جميع الرجال الذين اسروا في معركة غزة . ويجدر بنا أن نذكر هنا أن صفد والقلاع التي أرجعها امير دمشق لثيبو كانت ملكاً لفرسان الداوية . على حين كان بين الأسرى الذين وعد سلطان مصر باطلاق سراحهم زعيم الفرسان الاسبتالية . فوافق ثيبو ، الذي اربكته القضية إلى حد كبير ، على الدخول في مفاوضات مع مصر . وكان في الوقت نفسه ما زال متمسكاً بحلفه مع دمشق . والظاهر أن ثيبو ، وقد شعر بأنه قام بتنفيذ جميع التزماته الصليبية على ما يرام ، غادر يافا فَجْأة ، وعاد إلى فرنسا . واستلم قيادة الحملة الصليبية ريتشارد اوف كورنوول الذي وصل إلى المشرق بعيد مغادرة ثيبو . وقام ريتشارد بتوقيع المعاهدة التي تقدم بها المصريون ، ثم انصرف لتحصين عسقلان . وبعد أن اتم هذا العمل قفل راجعاً إلى اوربا ، وترك الأفرنج في سورية حيارى بين الحلفين .

ان سقوط المستعمرين في صور الذين حبذوا التحالف مع المصريين عام ١٢٤٣ ، والنصر الذي أحرزه الشاميون وفرسان الداوية على المصريين قوى مركز الحزب الشامي بين اللاتين ولكن المصريين تحالفوا مع أمير الكرك . وشبت حرب عامة على طول الحدود . ثم تخلت الكرك عن مصر وانضمت إلى دمشق . وقبل اللاتينيون جميعاً بمحالفة دمشق ، فاضطرت مصر على عقد حلف معاكس مع أتراك خوارزم . واحتل الأتراك ، عام ١٢٤٤ ، مدينة القدس التي كانت بيد اللاتينيين منذ عام ١٢٢٩ . وهزم الجيش المؤلف من اللاتينيين والدمشقيين المتحالفين هزيمة ساحقة في غزة ، وتحمل اللاتينيون معظم الخسائر . وتقدم المصريون المنتصرون فاحتلوا دمشق نفسها ، في عام ١٢٤٦ ، وقضوا على المنافسة القائمة بين فروع الأسرة الأيوبية . ولكن الخطر الجديد ، الذي كان سيهدد سلطان الأيوبيين على سورية ، ظهر لأول مرة في تلك السنة التي انتصر فيها المصريون . فقد غزا المغول ، الذين اندفعوا من سهوب آسيا نحو شمالي سورية ، وأرغموا امير انطاكية على دفع الجزية لهم .

وقبل أن نبحث الصراع بين المصريين والمغول ، هذا الصراع الذي فاق كل الأحداث في سورية طوال ربع القرن التالي ، نرى من الضروري أن نقف قليلاً عند الحملة الوحيدة في هذا القرن التي يصح أن تسمى حرباً دينية . في عام ١٢٤٤ ، وفي احدى نوبات المرض ، حمل القديس لويس ملك فرنسا الصليب . وكان الجيش الذي قاده مؤلفاً من جنود فرنسيين جذبتهم إلى الحملة قوة الملك وشدة اقناعه . ولا حاجة بنا للبحث عن أي دافع سياسي لهذه الحملة الصليبية . فقد كان الدافع الوحيد هو تقوى لويس الأصلية ورغبته في تخليص الأرض المقدسة . وكانت الحملة الصليبية نفسها الجواب الذي أعطاه فرسان فرنسا لملكهم المحبوب الذي كان يحكم فيما سمي « بنهاية الأقطاعية » . وربما كان لويس هو الشخص الوحيد في الحملة الذي كان يحن الى تخليص القبر المقدس . وكان مستعداً للتضحية بقوة مملكته وثروتها في سبيل هذه القضية المقدسة . ولم يكن سعي غالاهاد وراء الكاس المقدس انقى وأطهر من سعي

لويس وراء القبر المقدس. وكان لويس، مثل غالاهاد من قبل ، وحيداً في كماله . واذا كان بامكان المرء أن يحكم بما كتبه جوانفيل (وهو احسن مؤرخ نستطيع أن نعتمده) فان روح الفروسية والولاء الاقطاعي ، وليس الحمية الدينية، هما الدافعان اللذان كانا يسيّران الفرسان الذين رافقوا الملك . لقد كان جوانفيل مستعداً لان يتبع سيده الملك إلى باب جهنم ، ولكنه لم يكن مستعداً للسير وحده في هذا الطريق .

ان الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس معروفة جيداً مما كتبه عنها جوانفيل ، ولهذا لا نرى حاجة لاطالة الوقوف عندها . ان احتلال دمياط ، والتقدم إلى داخل مصر ، ومعركة المنصورة ، وهزيمة الملك وأسره ، حوادث شائعة في قصة يعرفها الناس جيداً . ولم يحقق لويس شيئاً مهماً خلال اربع سنوات أقامها في سورية بعد أن اطلق سراحه من مصر . لقد فشلت هذه الحملة ، بصورة عامة ، فشلاً فاجعاً . ولم تكن محاولة لويس الثانية ، وهي الحملة المشئومة على تونس عام ١٢٧٠ ، أكثر نفعاً للاتينيين في المشرق من الحملة الاولى . وأزالت وفاة الملك القديس، في معسكرة في تونس ، القوة التي كان بامكانها أن تساعد الأفرنج في المشرق ، وتركتهم يعتمدون على وسائلهم الخاصة . ودخل آخر الصليبيين المخلصين الصادقين القدس السماوية عوضاً عن القدس الأرضية التي طالما تشوق للوصول اليها .

وأهم من حملة القديس لويس الثورة التي قامت في مصر عام ١٢٥٠ فأنه في اثر وفاة السلطان الأيوبي (١) حدثت ثورة في البلاط حملت إلى العرش اول السلاطين المماليك ، واقامت دولة المماليك التي أوصلت مصر إلى اوج شهرتها وقوتها في العصور الوسطى . على أن المماليك ما كادوا يبدأون ببسط سلطانهم على سورية حتى واجههم المغول الذين اكتسحوا الشرق الأوسط بقيادة هولاكو . لقد اندفع المغول من قلب آسيا كالعاصفة الهوجاء ، واكتسحوا بسرعة خاطفة ايران والعراق ، وقضوا على الخلافة العباسية في بغداد ، وقتلوا

(١) هو الملك الصالح ايوب المتوفي في ٣ تشرين الثاني سنة ١٢٤٩ . (المترجم)

سكان تلك المدينة الجليلة عام ١٢٥٨ . وقضى جنود هولاكو خان الكواسر على الحشاشين المرعبين وطردوهم من قلعتهم الحصينة آلموت ، وسقطت حلب ودمشق فريسة هينة لهم . واستغل المغول « حرب الأعصاب » إلى ابعد مدى . فقد كان ذكر اسمهم مبعث خوف وفزع في البلاد التي عزموا على غزوها . وعززوا القصص التي تصف قسوتهم ومنعتهم بارتكاب فظائع هزت الشعوب المتمدنة وملأتها رعباً . وجُرفت ممالك وامارات في سورية وروسيا والعراق بسيول من الغزوات والمذابح. وكانت الظواهر تشير إلى أن لا شيء يستطيع صد تقدم المغول المدمر .

فرحت اوربا النصرانية وهللت لانتصارات المغول . ولما كان المغول ، بصورة عامة ، مسالمين للنصارى ، ولما كان بينهم عدد كبير من النساطرة ، ولما كانت زوجة هولاكو نصرانية ، ولما كان كِتبُوغا الذي تسلم قيادة المغول في سورية بعد رجوع هولاكو إلى سيبيريا نصرانياً ، فقد اعتبر البابا وحكام اوربا الغربية المغول حلفاء لهم في صراعهم المشترك ضد الأسلام . وكان البابا يحلم ، طوال سنوات عديدة ، بانشاء حلف عظيم بين المغول واوربا يسحق الدول الأسلامية سحقاً . وترددت الوفود بين اوربا وبين بلاط سلطان المغول ، وكان أشهرها الوفدان اللذان ترأسهما جون اوف بيانو كاربيني ووليام اوف ربريكيس. ولم يفطن الى الخطر الحقيقي لتوسع المغول الا فريدريك الثاني الذي دعا إلى اعداد حملة صليبية ضدهم . على أن فريدريك نفسه كان متهماً بنظر البابا ، إذ كان المعروف عنه أنه كان حليف المصريين . وفضل البابا أن يوجه الحملة الصليبية ضد فريدريك ، وأن يفاوض البرابرة الأسيويين لأجل اقامة حلف معهم . كانت فكرة اعداد حملة صليبية مغولية مسؤولة عن كثير من الأخطاء التي ميزت سياسة السدة البابوية تجاه الشرق في نهاية القرن الثالث عشر ، والتي ادت إلى ضياع مملكة القدس ضياعاً تاماً . ويبدو أن بعض المؤرخين الأوربيين قد وقعوا تحت تأثير هذا السحر نفسه . فغروسيه ، مثلاً ، يأسف شديد الأسف لفشل الأفرنج في سورية في مساعدة الغزو المغولي مساعدة

قلبية فعالة . ولكن يبدو لي أن المساعدة التي قدمها الصليبيون للمغول هي التي أدت إلى خراب الدول اللاتينية ، وأن سياسة الصداقة والسلم مع المماليك والاعتراف للمماليك بشيء من السيادة ، كانت هي السبيل الوحيدة للابقاء على وجود الصليبيين في سورية حتى أننا ولو اعترفنا بأن ابادة الدول اللاتينية كانت من اسس سياسة المماليك يجب علينا أن نتذكر بان المدن التي تحالفت مع المماليك ضد المغول اتيح لها أن تبقى مدة طويلة بعد سحق المدن التي ساعدت المغول . وان المماليك لم يهاجموا المدن النصرانية ما دامت قائمة بالتزامات المعاهدات المعقودة معها .

كان الأفرنج في سورية منقسمين على انفسهم في موقفهم من المغول ، كما كانوا منقسمين في كل شيء آخر . فقد خضع ملوك ارمينية وامراء انطاكية وطرابلس للغزاة ، وقدموا لهم الجزية والمساعدات العسكرية . اما امراء المناطق الجنوبية فكانوا مترددين بين التحالف مع المغول وبين التحالف مع المصريين . وقد فضل جوليان امير صيدا وجون دى ابلين امير بيروت وجون امير جبيل وفرسان الداوية وسكان عكا محالفة المصريين .

ووقعت المعركة الاولى الفاصلة بين المغول والمماليك في عين جالوت في اليوم الثالث من ايلول ١٢٦٠ . وكان يقود المغول القائد النسطوري كِتْبُوغا . وكانت تساعده جيوش من ارمينية وانطاكية . اما الأمارات اللاتينية في الجنوب فقد قدمت على اقل تقدير ، مساعدات سلبية للمصريين . وفي هذه المعاكة هزم المغول هزيمة ساحقة ، فقد قتل كتبوغا وتفرق جيشه . واندفع المماليك المنتصرون فاسترجعوا دمشق وحلب ، وشنوا حرباً تاديبية على النصارى في الشمال ، ليحذروهم عاقبة من يساعد اعداء السلطان . ولكن المغول ظلوا محتفظين بالجزيرة والقسم الشمالي من سورية . وكانوا ينتظرون الفرصة المناسبة لاسترجاع ما فقدوه .

وفي تلك الاثناء اغتصب السلطان الكبير بَيْبَرْس البُنْدُقْدَادي عرش مصر بعد أن اغتال سلفه السلطان قُطُز . ان حروب بيبرس ضد اللاتينيين

جعلته في ذاكرة الناس احد ابطال الاسلام العظام . على ان بيبرس يستحق ان يتبوأ مكاناً علياً في التاريخ باعتباره مؤسس عظمة مصر المملوكية . وعلى الرغم من ان بيبرس كان مسلماً تقياً فانه لم يكن مدفوعاً بالدين اكثر ممن تقدمه من السلاطين ، ولم تكن حروبه ضد اللاتينية الا خطوة محتمة فرضتها عليه سياسة التوسع المصرية . ومما يدل على ان الحروب التي خاضها لم تكن حروباً دينية ، او جهاداً ، رغبته الملحة في كسب صداقة الملوك النصارى : شارل ملك انجو وصقلية ، وجيمس اوف اراغون ، وافونسو امير قشتالة ، وميخائيل باليولوغس (ميخائيل الثامن) امبراطور القسطنطينية . لقد سعى بيبرس أن يعقد مع هؤلاء جميعاً محالفات سياسية وتجارية . وجمع بيبرس ، كما فعل صلاح الدين من قبل ، بين حرب اللاتينيين في سورية وبين السطو على الدول الاسلامية المنافسة له . وقام بحروب ضد الامراء الايوبيين في سورية والحشاشين في لبنان ، والايلخانيين في ايران ، والبربر في شمال افريقيا ، والنوبيين . ونصب ، عام ١٢٦١ ، خليفة عباسياً في القاهرة ، بعد ان هدم المغول عاصمة الخلافة بغداد . ولم يفعل بيبرس ذلك احتراماً للخلافة ، وانما لانه كان يسعى لتحقيق سيادة مصر ، وقد وجد في الخليفة العباسي اداة صالحة لتثبيت مركزه ضد الفاطميين المدعين بمصر .

شن بيبرس معظم حروبه على اللاتينيين في سورية بين عامي ١٢٥٦ و١٢٦٨. وقد احتل ، في هذه الفترة ، قيسارية ، وارسوف ، ويافا ، وعدداً من حصون طوائف الفرسان . واستولى حتى على انطاكية المنيعة ذاتها واسلمها للنهب والسلب. يذكر غروسيه أن سبب النجاح العظيم الذي احرزه بيبرس هو انه ، على عكس صلاح الدين ، حارب بجنود محترفين ، وعلى هذا فلم يكن مضطراً على تحمل اعباء حقوق وامتيازات جيش اقطاعي . وكان قادراً على ابقاء جنوده في ساحات القتال مدة اطول مما كان يستطيع فعله صلاح الدين . ومن هنا فقد كان بامكانه ان يقوم بحروب طويلة الأجل وفي مناطق نائية.

في عام ١٢٧٠–١٢٧٢ قاد الأمير ادوار (الذي اصبح فيما بعد ادوارد

الاول ملك انكلتره) آخر الجيوش الصليبية الى المشرق ، لحساب مملكة القدس : وكان هذا الجيش هو القسم الوحيد من حملة القديس لويس الثانية الذي وصل إلى سورية . ولم تحقق هذه الحملة شيئاً سوى انها اوغرت صدر السلطان ، وعجلت في سقوط حصن الاكراد العظيم وغيره من الحصون اللاتينية .

ولم يستطع اللاتينيون ان يتفادوا الحروب الأهلية . فقد قام شارل اوف انجو ، الذي اشترى لقب ملك القدس من ماري اميرة انطاكية التي كانت احد المتخاصمين على العرش ولكنها غلبت على امرها سنة ١٢٦٨ ، بالاستيلاء على عكا عام ١٢٧٧ بالتعاون مع فرسان الداوية وضد هيو ملك قبرس الذي منحته المحكمة العليا عرش القدس . واتبع شارل السياسة التي سار عليها فريدريك الثاني في المشرق فكان صديقاً لمصر كما مرّ معنا . وقد ساعد ولاته على عكا سلاطين مصر وكانوا دائماً على علاقات حسنة معهم . وعقد يوديس بيلتشين حاكم عكا ، في عام ١٢٨٣ ، هدنة مع قلاوون مدتها عشر سنوات .

ولم تمنح وفاة بيبرس ، في عام ١٢٧٧ ، الأفرنج في سورية غير فترة قصيرة من السلم . لان قلاوون الذي ارتقى عرش مصر عام ١٢٧٩ تابع بقوة شديدة الحرب التي لم يتمها سلفه العظيم . وقد احرز اول انتصاراته العظيمة على الجيش المغولي عام ١٢٨٠ . جاء هذا الجيش لغزو سورية ولكن قلاوون اباده في معركة قرب حمص . وقد حطم هذا النصر قوة المغول في سورية تحطيماً عظيماً تاماً . وسارع امراء المدن اللاتينية الجنوبية ، بعد هذا النصر المؤزر ، لعقد معاهدات مع السلطان ، ولكن بعد فوات الاوان . فقد كان قلاوون يخشى أن يعود النصارى فيساعدوا المغول . وكان احتلال طرابلس اعظم الفتوحات التي تمت في عهده . كانت طرابلس آنذاك تخوض حرباً اهلية صغيرة سببها خلافة بوهيميون السابع على العرش . فقد طلب احد الفريقين المتنازعين مساعدة الجنوبيين ، بينما طلب الفريق الآخر مساعدة السلطان . وجاء قلاوون . ولكنه عندما غادر طرابلس عام ١٢٨٩ لم يكن قد بقي شيئاً فيها وبعد سقوط طرابلس

لم يعد طرد اللاتينيين نهائياً من سورية ليتطلب الا جهوداً ضئيلة . فلم يعد بيد اللاتينيين سوى عكا وبيروت وصيدا وطرطوس وبعض الحصون المنعزلة . وتوفي قلاوون في عام ١٢٩٠ قبل ان « ينظف » سورية من اللاتينيين ، على ان الاشرف خليل ، الذي خلف قلاوون، اكمل العمل ، فاحتل عكا في ايار من عام ١٢٩١ . أما سبب هجوم الاشراف على عكا فهو قيام الصليبيين الذين وصلوا إلى عكا حديثاً بغارة على الاراضي الاسلامية ، فنقضوا بعملهم هذا الهدنة ، واعطوا السلطان العذر لهدم المدينة . وبعد سقوط مدينة عكا استسلمت المدن اللاتينية الواحدة بعد الأخرى . وانتهى امر مملكة الصليبيين ، وتم توحيد سورية .

ولم يُحْدِث سقوط عكا رد فعل عنيف في الغرب . لقد حزن البابوات لهذه الخسارة ولكن لم ترسل اية حملة صليبية لمحاولة احياء المملكة الصليبية المنقرضة . غير أن الذين كانوا يدعون إلى صليبية جديدة اسهبوا في ذكر الخطط لتهيئة حملة صليبية جديدة . ولكن هذه الخطط لم تثمر . على ان انتهاء امر المملكة الصليبية لم ينه الحرب بين النصارى والمسلمين . فقد انهمك ملوك قبرس ، وهم ورثة مملكة القدس ، بحروب متواصلة مع المصريين وقد وصف احتلال بطرس مدينة الاسكندرية في عام ١٣٦٥ بانه حملة صليبية ولكن في تسميته صليبية جديدة شيئاً من المبالغة . على ان هذه المناوشات كانت اقرب إلى الغزوات منها الى الحروب الدينية المقدسة . ولم يكن احتلال المماليك لقبرص ، بقيادة السلطان برسباي في القرن الخامس عشر ، مسبباً عن أي دافع ديني ، وانما لان القبارصة كان يجيرون ويعينون القراصنة الذين كانوا يهاجمون السفن المصرية وينهبونها .

وشبيه بما تقدم ان الحملات التي ارسلت لايقاف تقدم الاتراك قد اطلق عليها احياناً اسم الحملات الصليبية . على أن جانباً من جوانب الحملات الصليبية التي انطلقت من نيقوبوليس في عام ١٣٩٦ ، يستحق هذا الاسم . فقد كانت دوافعها مزيجاً من المغامرة الفروسية ، والصوفية الدينية ، والسياسة العملية .

ولكن هذه الحملات ، باستثناء حملة نيقولوبوليس ، لم تجتذب إلا القليل من الأشخاص الذين لم يكونوا مدفوعين وراء المنافع الدنيوية الشخصية . ويصعب علينا ان نرى في هذه الحروب غير حروب سياسية واقتصادية . ولكن التوسل بالدين استمر في كل حرب يشترك فيها ناس يعتنقون اديانًا مختلفة . فقد كانت كل حرب ضد المسلمين تسمى حربًا صليبية ، وكانت كل حرب ضد النصارى تسمى جهادًا . وقد دعيت هذه الحروب هكذا لاستغلال ما في الدافع الديني من اثارة عاطفية ، ولكسب تأييد جماهير الشعب للحرب ومرد الصعوبة العظمى في بحث هذه الأمور الى موقف المؤرخين المعاصرين من ابناء الديانتين ازاء هذه الحوادث — فقد اكد المؤرخون المسلمون والنصارى على العناصر الدينية في حروب غير دينية . ومجد مؤرخو الديانتين تقى القواد الذين كانوا يحاربون في سبيل الدين . وتجاهلوا كلهم الاسباب العملية في سبيل التأكيد على العوامل التي تستهوي الجمهور . وبطبيعة الحال لا يمكن ان تتخذ الوثائق الرسمية مقياسًا لوزن صحة اخبار المؤرخين . لان هذه الوثائق ، شأنها شأن المؤرخين بل اكثر ، لا تقدم لنا الا الجوانب المثالية والعقائدية من القضية .

وختامًا لهذا البحث أود أن اعيد تلخيص موضوعي . في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في عصر الحروب الصليبية والجهاد ، لعب الدين الدور الذي تلعبه العقائد السياسية اليوم . ولم يتوسل المسلمون والنصارى ، ما عدا بعض الاشخاص المعروفين ، بالدين الا ليتخذوه ستارًا يخفون وراءه مقاصدهم الدنيوية السياسية . على ان الناس ماتوا ، وما زالوا مستعدين ليموتوا ، تحت لواء العقائد والمثل العليا . لقد كانت الحماسة الدينية الملتهبة ، في عصر الحروب الصليبية ، دافعًا ، مهمًا ثمينًا . ولكنه لم يكن ، الا في الأحوال النادرة ، السبب الاول او الدافع الغالب الثابت .

المراجع

1 — L. Bréhier : L'Eglise et l'Orient au Moyen Age : Les Croisades, 5th ed. (Paris, 1928)

2 — The Chronography of Bar Hebraeus, tr. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932

3 — C.R. Conder: The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.

4 — The Damascus Chronicle, Tr. H.A.R. Gibb, London, 1932.

5 — René Grousset : Histoire des Croisades, 3 Vols. (Paris, 1934-36)

6 — P.K. Hitti, History of the Arabs, 2nd Ed. (London, 1940)

7 — E.G. King, Knights Hospitallers in the Holy Land, London, 1931

8 — S. Lane-Poole : Saladin, New York 1898.

9 — S. Lane—Poole: History of Egypt inthe Middle Ages, London, 1901

٣

الاسلام ونمط الحياة الاسبانية (١)

لاميريكو كاسترو (٢)

لقد تناولنا في بحثنا السابق المفردات اللغوية والعادات والعقائد والمؤسسات الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة ، او غير مباشرة ، بالواقع التاريخي ، وهو ان العرب ونصارى اسبانيا كانوا يعيشون جنباً إلى جنب . اما الآن فسأطلب إلى القارئ الكريم ان يسايرني قليلاً الى نواحٍ اشد غموضاً واكثر تعقيداً من النواحي التي درسناها سابقاً . وقد لا نجد في هذه النواحي الغامضة المعقدة ادلة واضحة بيّنة على مدى تغلغل الحياة الاسلامية في اعماق الحياة الاسبانية ، وعلى مدى تفاعل الاسلام تفاعلاً حياتياً مع النفس الاسبانية . ولكن يحق لنا أن نفترض ان ذلك الاتصال الحميم وتلك العلاقات الوثيقة التي نشأت بين المسلمين والاسبان — والتي اشرنا اليها سابقاً (٣) — يجب ان تكون قد اسفرت على ما يبدو عن نشوء خصائص وميول في النفس الاسبانية تشبه الخصائص والميول المتأصلة في الحياة الاسلامية . وهذه الميول وهذه الخصائص المكتسبة عن طريق التفاعل الحياتي تقابل ما يسميه علماء الطبيعة بـ « شبه استحالة » (٤) على انني حين استعمل هذا المصطلح « شبه استحالة » فانما استعمله لاظهار ما أريد أن اقوله مدركاً في الوقت ذاته ان « شبه الاستحالة » هنا لا ينطبق على الانسان كما ينطبق على المعادن التي تتبلور فيتغير شكلها الخارجي . غير اننا نرى شيئاً من هذا في كلمة hijodalgo (ابن شرف او ابن نبل) التي جئنا

على دراستها سابقاً . وهي كلمة اسبانية في استعمالها غير انها عربية اسلامية في تركيبها واصلها ومعناها .

ان النفس البشرية تقوم بحركات وتأتي اعمالاً داخلية لا تختلف عن الحركات والاشارات التي تصدر عن الجسد المادي . ولذا يقول الاسباني ، وهو قول شائع معروف عندهم : « روحه تتلوى متثاقلة في جسده » . ويعنون بذلك ان روحه متكاسلة خاملة . ونحن اذا نظرنا في حياة الانسان نجد احياناً كثيرة ان النفس والذات تتعايشان ولكن عيشة ثقيلة مملة خاملة ، واحياناً اخرى يشتد التوتر بينهما حتى يبلغ حد القطيعة . ومع ذلك فان العلاقات بين النفس والذات تكون في الغالب منسجمة متساوقة اما برضى الجسد او بالرغم منه . حدث عندما كان كونت كابرا يستعد مرة للخروج إلى المعركة انه لاحظ الخدم الذين كانوا يلبسونه ثيابه ويقلدونه اسلحته ويضعون الخوذة على رأسه انه كان يرتجف . وعندما ابدوا استغرابهم مما اعتراه وهو الذي عرف بالشجاعة اجابهم قائلاً : « ان الجسد يتهيب من التجربة القاسية التي ستلقيه فيها النفس » (٥) وللامير كونده قول يشبه هذا القول سبقه اليه ايضاً اغناطيوس ليولا (مؤسس الحركة اليسوعية) . ومثل هذه الحالات التي نجد فيها صراعاً او توتراً بين النفس والجسد تنشأ في حياة كثيرين من الناس ، وليس بالأمر العسير سرد امثلة على ذلك . فان الحكيم الذي يكرس نفسه للحكمة ، والبطل المغوار ، والاخلاقي المتزمت المتشدد في اتباعه قوانين الأخلاق ، هؤلاء وغيرهم يستطيعون ان يسجنوا انفسهم في سجن الذات ويغضوا عن رغبات النفس من ميول ومشاعر ، ويستطيعون ان يتغاضوا عن كل ما يتطلبه فيهم الجسد من رغبات وحاجات . ان هذه المشكلة لمن المشاكل الانسانية معروفة مألوفة لكن حلها في منتهى العسر . وليس غرضي معالجة هذه الناحية ، انما مررت بها مراً يسيراً لأقول للقارئ الكريم أن الناس بالنسبة إلى الاعمال العقلانية والارادية التي يقومون بها طائفتان : طائفة تستطيع أن تفصل الذات عن الجسد وعن النفس وطائفة اخرى لا تستطيع الفصل بين

الذات وبين الجسد والنفس (٦) .

ان الصراع بين نزعات الجسد وميوله وبين سلطة الذات وجبروتها المُنَظّم قديم العهد . فقد نشأت عنه على ممر العصور حركات روحية فكرية مختلفة : التقشف والتزهد ، والفلسفة الرواقية المسيحية ، والنزعة الصوفية . وفي اقدم الآداب اشارة إلى هذا الصراع بين الذات والجسد . ففي ملحمة الاوديسا لهوميروس الشاعر الاغريقي ذكر له في مطلع الباب العشرين . ولا يتفرد الأسبان في انهم اختبروا هذا الصراع العالمي او أنهم اشاروا اليه ، وانما يتفردون في انهم لم يلتمسوا في حياتهم مخرجاً او منفذاً لهذا التوتر الداخلي ، لهذه الازدواجية القائمة بين ميول الجسد ونزعاته ورغائبه وبين العقلانية الصرف . وهذا يختلف عن الكيان الافرنسي . ان قوام الحياة الافرنسية منذ القرن الحادي عشر — وهو القرن الذي تبدأ ان تظهر فيه معالم الفكر الافرنسي والحياة الافرنسية . يتميز بتسلط الذات العقلانية على متطلبات الجسد ورغائبه . أما الأسبان فقد كانوا على نقيض هذا . فانهم اكتفوا بان عالجوا هذا الصراع من حيث هو مادة لجدل ديالكتيكي أي لجدل منطقي . وهذا يساعدنا على تفهم موقف اليسوعيين (المتأثر بالنظرة الكاثوليكية الاسبانية) من اتباع كورنيليوس جانسن ، وكيف انهم رفضوا أن يأخذوا بمنطقه الديني ، وكيف قاوموه بنوع من الفتاوى الدينية التي هي اقرب إلى النفاق منها الى الحقيقة . وهذا النوع من الفتاوى الدينية ليس كله نفاقاً في نظر باسكال مثلاً ، لكنه نوع من التكيف الذي يحاوله المؤمن للتغلب على الصراع الحياتي العنيف في داخله . وليس هنالك مثال عام او نموذج قياسي عام نستطيع ان نعلل به هذه الظاهرة تعليلاً مستوفىً . لان كل رجل خاطئ انما هو مثال فريد حي قائم بذاته لا شبيه له بين الخطاة . ولو ان الناس استطاعوا ان يتبعوا بدقة تعاليم كورنيليوس جانسن الحرفية (بدقة واخلاص) لأدّى بهم هذا المسلكُ إلى إلهة العقل .

كل عمل يصدر عن العقل يستهدف بلوغ الحقيقة والتثبّت من أنها الحقيقة ،

وبعد ان تُكتَشَفَ الحقيقةُ تُجرّدُ حالاً من العنصر الشخصي . أي انها تصبح تجريداً قائماً بذاته بقطع النظر عن الانسان الذي اكتشفها . وفي الوقت ذاته تصبح ايضاً ملكاً مشاعاً يحق لكل من يهتدي اليها ان يفوز بها وان يحصل عليها كما حصل عليها العقل الذي اكتشفها اولاً . وكل امرئ يستطيع أن يكون عقلانياً ، لان العقلانية امر فردي . وفي الوقت ذاته ظاهرة عامة . ولكي يغدو المرء عقلانياً ، لا يتحتم عليه أن يعرف الرجل الذي اكتشف الحقيقة . ولنضع القضية بتعبير آخر : ان الذي يتقبل الحق وما في الحق من حقيقة يعترف ضمناً بوجود شيء خارج ذاته ، مستقل عنه ، قائم بذاته . واذن فالرجل المفكّر الذي يجعل من نفسه موضوعاً لتفكيره يفصل عن ذاته شيئاً كان جزءاً منها . واعتراف المرء بكيان مستقل للفكر وللاشياء يعني ضمناً أنه يعترف ايضاً ان لا يد له في وجودها وكيانها . وهذه الصفة — الاعتراف بكيان مستقل للفكر وللاشياء وانها خارج اطار الذات — من الصفات التي تتميز بها النظرة الفلسفية الاوربية الى الحياة والكون . ولكن هنالك مقابل هذه النظرة نظرة اخرى تأخذ بها شعوب اخرى ترى ان اشتراك النفس بما يحيق بها من فكر واشياء أولى من عزل النفس عن العالم المحيق بها ،والانصراف الى التأمل في ما تخلفه الحياة من البؤس والشقاء والذي تسفر عنه هذه التأملات حقائق تخفي الذات التي خلقتها ولا تتجاوب مع الذات التي تتصل بهذه الحقائق (نظرية ، او سد" او آلة صناعية). ولم يك الاسباني يوماً ليهتم بهذه الأمور لأنه لا يميل كثيراً إلى التفكير — وكما المح الى ذلك الونزو دي بلنسية في القرن الخامس عشر . بكلام آخر فان الاسباني مهما امعن في التفكير فانه لا يستطيع ان يعنو لضرورة الانفصال انفصالاً تاماً عن ذاته حتى ولا عن رغائب جسده . لقد الّف انطونيو دي نبريخا — وهو اعظم عالم انساني في اسبانيا — جداول رياضية يستطيع الناظر فيها ان يحسب فوراً الاوقات الفلكية . وليس هذا فقط بل يستطيع أن يعرف الوقت في مختلف المدن الاوربية . لكنه يقول صراحة في المقدمة التي كتبها لهذه الجداول ان الدافع الوحيد الذي حفزه للقيام بهذا

العمل هو أن يتخلص من راهب صديق له كان يزعجه دوماً بالسؤال عن الوقت كلما طرأ عطل على ساعته . فالفكر عند الاسباني شيء يجب ان يتحد ويمتزج امتزاجاً كلياً بحياة المرء كلها ومن جميع نواحيها . وهذا مما لا يدع مجالاً للتفكير المجرّد وافتراض النظريات وهو يفسر لنا لماذا لم يظهر من الاسبان فلاسفة مبدعون اضافوا شيئاً جديداً إلى جمّاع الفكر الانساني ؛ ولنذكر هنا ان فكرة الخلود عند ميكال دي اونامونو كانت تعني ضمناً الخلود المادي ، اي بقاء جسده خالداً ، وربما الثياب التي ألبسوها جثته .

ان الاسباني يؤثر التعبير الحميم الدافئ عن نفسه وعن مشاعره على متطلبات التفكير المطلق البارد . ولذا تراه ، عند التعبير عن نفسه وعن مشاعره ، يكثر من الاشارات والحركات ويلجأ الى التشبيه والمجاز . واذا كانت الاشارات والحركات التي يقوم بها الاسباني عند التعبير ذات قيمة خاصة كما المعت الى ذلك في مكان آخر (٧) فلأنه يعنى بتثقيف النفس وتأديبها اكثر منه في الانطواء الفكري . فليس في نظر الاسباني من قضية يمكن اعتبارها قضية عقلانية مجردة حتى ولا قضية وجود الله . على اننا نجد من ناحية اخرى انه يعنى غاية العناية بكل ما له علاقة باسلوب التعبير عن النفس والمشاعر . فالتعبير والاسلوب التعبيريّ عنده قضية هامة وخطيرة . وقد نقل الينا انطونيو بارتز جملة يعزونها الى دوق ألبا « عن الهيأة او الشكل الذي يجب ان يظهر به الرجل في الاماكن العامة والمواقف الرسمية » . يقول الدوق : « اذا خرج الرجل من بيته واضعاً الدثار (Cape) حول عنقه وكتفيه فان هذا لدليل على انه في المواقف الرسمية سيخفي شيئاً من عواطفه وسيكبح من جماح طبعه . وله عندما يعود إلى بيته ان ينزعه لكي يستريح ويعود إلى سجيته في التعبير عن ذاته . فوتر القوس يجب ان يُحلّ كي يرتخي عود القوس فيستريح » (٨) ولكن عواطف الاسباني ومشاعره المتأججة هي دائماً في داخله ثائرة كانت أم ساكنة .

والآن دعنا نتوغل في سبر اعماق هذه الحياة الداخلية . يستعمل الاسباني فعل Amanecer أي أصبح وفعل Anochecer أي أمسي . واننا لا نعرف

لغة اوربية تصرف هذين الفعلين مع الضمائر فلا يقال مثلاً (في اللغات الاوربية) « يذهب الرجل الى فراشه معافى فيصبح بارداً ، اي ميتاً » وهي جملة وردت في كتابات احد كتاب الأسبان في القرن الرابع عشر . وهذه الظاهرة تظهر ايضاً في اللغة البرتغالية .

ونحن مدينون في اكتشاف السر في هذين الفعلين الغريبين اللذين تتفرد الاسبانية في استعمالهما بمعنى اصبح وامسى الى الف لومبارد الذي يقول لنا انهما دخلا الاسبانية من العربية . فان « اصبح » تفيد دخل في الصباح ، واختبر في الصباح وادرك في الصباح او صار كيت وكيت في الصباح ، أي أن العربي عندما يقول « اصبحت » فكانه يريد أن يقول « عشت الصباح » وكذلك فعل امسى أي دخل في المساء « وعاش المساء » ومسّي تعني في العربية حيّا تحية المساء داعياً لصاحبه ان يكون مساؤه مساءَ خير (٩) . وهو مثال آخر على التلقيح الفكري الذي حصل بين العرب والاسبان : فعل رومانسي ليعبر عن ظاهرة من ظواهر الحياة الداخلية عند العرب . وهذا امر ذو اهمية كبرى في تفسيري الخاصّ للتاريخ الاسباني . لان تلقيح العربية للغة الاسبانية لم يقتصر على الأمور الملموسة والمحسوسة بل تعدّاها إلى الاختبار الداخلي الروحي . فان الاسباني بدلاً من أن يقنع بملاحظة الظواهر الطبيعية وادراكها فان نفسه تُغيّر الظواهر الخارجية التي يلاحظها وتجعلها تستحيل الى احاسيس من صميم نفسه، وجوهر خلقه. اي انها لا تبقى مؤثرات خارجية بل تتحول الى امور تتفاعل داخلياً مع نفسه تفاعلاً حميماً، بحيث يسهل على الاسباني ان يقول «صادفني الليل» وصادفت الليل.

ان تصريف فعل Amanecer (اصبح) مع الضمائر — وهو استعمال تتفرد به الاسبانية عن سائر اللغات الرومانسية — يجب الا ينظر اليه انه مجرد أثر خارجي من آثار اللغة العربية في اللغة الاسبانية . ففي اقتباس اللغة الاسبانية لهذا الاستعمال دلالة واضحة على أن نوع الحياة الروحية الاسبانية المسيحية ينطوي على شعور مرهف بقيمة الذات ، بقيمة الفرد ، والا لـمّا امكن ان تتجاوب الاسبانية مع العربية تجاوباً روحياً يجعل الاسباني يقول كما يقول العربي

« اصبحت وامسيت » . وهذه الدوافع النفسية في الرجل الاسباني التي لا تعرف حدوداً او آفاقاً تقف عندها هي التي كانت دوماً تغذي الفردية العنيفة التي تتميز بها الحياة الاسبانية . وعلى ذلك فقد اقتبس الفردُ الاسباني عن العرب والعربية تلك النواحي التي كانت تتعاطف وتتجاوب مع الاوضاع الحيوية الاسبانية . وهذه الاوضاع والمهام والامكانات تكوّن الاطار المادي للحياة وهذه بدورها تعود فتخلق مزيداً من هذه الاوضاع والمهام والامكانات . ولذا تستمر قوالب الحياة المادية بعناد تحفّزها الظروف ، وتكون قوالب الحياة ذاتها في الوقت نفسه حافزاً لخلق ظروف اخرى . ومن العجيب ان برثولومي دي ارجنزولا (١٥٦٢ — ١٦٣١) كان يشعر حتى في عصره بدفق بحيوية الوعي الذاتي في فعل Amanecer (اصبح) مصرفاً مع ضمير المتكلم حيث يقول بلسان لوسيفر المتغطرس : قال الواحد المتكبر قديماً ، معبراً عما في نفسه :

« انا اشرف المخلوقات ، أنا الذي « اصبحت » ينبوع بهائي ومجدي . »

عندما سأتكلم بعد قليل عن رئيس كهنة هيتا ، سأشير إلى أن العربي يستطيع ان يتحول بسهولة فائقة من حقيقة الشيء الداخلية الى صورته الخارجية . وهكذا ينتقل بسهولة من الذاتي الى الموضوعي ومن الموضوعي إلى الذاتي . فان وجهي الحقيقة عنده بمثابة شيء واحد . وبيّن ان للصباح وللمساء كياناً موضوعياً ، اي انهما شيئان محسوسان ، ولكن الصباح والمساء في الوقت ذاته هما ما يتحسسه المرء فيهما وما يختبره بهما ، ولذا يقول العربي اصبحت غنياً وامسيت فقيراً . فالصبح والمساء هنا اختباران ، اي وجه واحد من الحقيقة . فان حقيقة الشيء على انه شيء وحقيقته على انه اختبار في نظر العربي شيئان متداخلان متشابكان كما في زخرف عربي لا نهاية له ، وهو يتصورهما معاً عن طريق الاختبار الحسي لا عن طريق التمييز العقلي .

ان للحقيقة « نفساً وروحاً » والمرء لا يجرد ذاته كلياً من الامور التي ليست شخصية (Non—personal) لان هذه الأمور التي ليست شخصية لا كيان لها بمعزل عن الشخصية ولذا كان فعل Amanecer (اصبح) ظاهرة عظيمة

الأهمية ، ظاهرة موضوعية وذاتية معاً تتغلغل فيها عواطف المرء وتنسلّ اليها مشاعره عن طريق اختبار أحِبّ ان ادعوه « هجيناً » . فان الاسباني المسيحي باقتباسه هذه الظاهرة الداخلية عن العرب يشعرنا انه متى احس في قرارة ذاته بان ما يقتبسه يلائم احساساته ومشاعره فانه لا يتهيب منه كما انه لم يتهيب عندما اقتبس عادات خارجية اخرى مثل تقبيل اليد وغسل الميت والجلوس القرفصاء على الارض ونحوها .

يستطيع شاعر عربي اندلسي أن يقول :

أكر على الكتيبة لا أبالي   أحتفي كان فيها أم سواها

ويقول شاعر آخر : « ان قرى اشبيلية تفوق سائر القرى جمالاً وبهاء بمبانيها والعناية الفائقة التي يشملها بها ساكنوها من الداخل ومن الخارج ». (١٠) فالعبارة العربية « في داخل الطعان او خارجه » و « من الداخل ومن الخارج » تعكس لنا قلقاً جذرياً ورغبة ملحة للاحاطه بالعالم من الداخل ومن الخارج ولاكتناف الشخص الذي يدرك الكون كوحدة . فالحقيقة اذن هي الحقيقة كما يعيشها الفرد بكليته ، لا كما يدركها العقل موضوعياً . ان الغربي ينظر الى النهار على انه قدر من الوقت يجري خارج اطار النفس ، لكن العربي يقول : « سافر نهاره وعاد مساءه وامسى نهاره » . (١١) وهذه العبارات على ما تعكسه من مظاهر روحية داخلية تعيننا ايضاً على فهم العبارة العربية « ابن الايام » التي يطلقونها على الرجل العالم الفهيم الذي اختبر الدهر . وقد يكون الانسان « ابن » أو « اباً » أي شيء يحيط به (كما في الكلمة الاسبانية المأخوذة معنىً من العربية hijodalgo اي ابن النبل والشرف). وكما في كنية الخبز في العربية اذ يسمى « ابو جابر » . وامثال هذه التعابير التي تضفي على الاشياء صفة شخصية ، كثيرة مألوفة في الادب العربي (١٢) .

واذا تركنا حقل اللغويات جانباً وذهبنا الى حقل آخر ، حقل الفن ، فاننا سنجد امثلة تشبه هذه الظاهرة . فقد اشرت منذ سنوات خلت الى ان الكاتب الاسباني او الفنان الاسباني يميل احياناً الى عزل الحالة او البيئة التي يجد فيها

موضوعاً لفنه عن الموضوع ذاته . حتى ولا عن عملية الخلق الفني نفسه . بل هو يجمع في عمله الثلاثة معاً : البيئة او الحالة ، والموضوع ، والقطعة الفنية المخلوقة ، مما يعكس لنا رواسب الافكار والمشاعر التي كانت تدور في رأس الفنان وقلبه . ففي صورة « الوصائف » (Las meninas) بريشة فيلكاز ، تجد المنضدة او السبورة التي يضع عليها الرسام لوحته ، واللوحة الخشبية التي يضع عليها الوانه ، بل لا يفوته ان يرسم صور بعض الحضور الذين كانوا في مشغله يراقبون عملية الرسم . (١٣) وقد قلت في دراسة سابقة لي انني ارى في هذه الظاهرة نوعاً من البدائية لا تميز بين الآلهة والناس والعناصر ولا تقرر المكان اللائق بكل منها . وهذه الظاهرة تنطبق ايضاً على « قصيدة السيد » حيث نرى الأسطورة تمتزج امتزاجاً كلياً بالاختبار الآن ، وحاولت ، آن ذاك ، أن اربط بين هذه الظاهرة وبين الأساليب العصرية الجديدة واشرت الى انها تبلغ ذروة التمام عند سرفانتس حيث قلت « ان في قصيدة السيد ، على بعدها عنا في التاريخ ، لوميضاً يبشر بالقصة العصرية . » (١٤)

عندما أشار اوبري ف.ج. بل (Bell) الى الدراسة التي قمت بها حول القديسة تريزا اطلق على هذه الخصائص الاساسية التي تتميز بها العبقرية الاسبانية اسم « النزعة التوحيدية » Integralism . وكان الاديب الانساني الونزو لوبز بنتشيانو قد قال سنة ١٢٩٦ ان « الكتاب لكي يكون كتاباً بحق يجب ان يتجلى فيه كاتبه بكليته » اي روحاً وعقلاً وجسداً . وهذه العبارة كما يشير بل (Bell) بحق يمكن اعتبارها الشعار العام للادب والفن الاسبانيين (١٥) . وقد ابدى كارل فوسلر مثل هذه الملاحظات دون ان يكون له سابق علم بما ابديته انا او غيري في هذا الموضوع والحق اننا نحن ، الذين درسنا الخصائص الاسبانية قد اكتفينا من هذه الظاهرة بالاشارة اليها وبابداء حكم عليها ، سواء اكان هذا الحكم في صالح الفن والادب الاسبانيين اللذين تتمثل فيهما « النزعة التوحيدية » او الواقعية ام كان ضدهما (١٦). ولكن فاتنا ان الادب والفن ، بالرغم من اهميتهما في حياة الجماعة ، ليسا سوى مظهرين من مظاهر الحياة ونزعاتها .

او بكلام آخر ان الفن والادب الاسبانيين انما هما ناحيتان من واقع الحياة الاسبانية التي احاول ان ارسمها .

اما مدى ما يمكن اعتبار النزعة التوحيدية التي تتميز بها الحياة الاسبانية الروحية نتيجة لتوطن العرب واليهود شبه الجزيرة الاسبانية قروناً عديدة فأمر سيظهر لنا شيئاً فشيئاً كلما حاولنا الايغال في الاعماق التاريخية . وهو عمل ليس من الحكمة ان نقوم به على وجه السرعة ، او أن نهمل بعض فروعه ولواحقه . لقد رأينا في الفصول السابقة ، لا سيما في الفصل الذي خصصناه لاعتقاد الاسبان بسنتياغو ، كيف ان مؤسسي اسبانيا كانوا مرغمين على ان يكيفوا حياتهم بما يلائم الحياة العربية الاسلامية لكي يأمنوا البقاء اولاً وليستأنفوا النضال ثانياً . وقد استطاعوا البقاء بفضل وفرة نشاطهم وزخم حيويتهم وسمو ايمانهم لا بفضل اعمال قاموا بها عن طريق العقل والفكر . وبكلام آخر لم يلجأوا إلى العقل لاستنباط وسائل يحلون بها مشاكلهم . ولو ان حدة حماسهم الديني وتعصبهم الاعمى لمعتقداتهم اصابهما شيء من الفتور ، ليفسحا المجال للعقل والفكر المادي ليحل محلهما في حياة الاسبان لكان قضي قضاء مبرماً على سنتياغو وعلى كل شيء يدور حوله . لان زعامة سنتياغو لم تكن معتقداً بدائياً يعتنقه السذج ، كما شاع بين الناس ، بل كان الاعتقاد بسنتياغو حجر الزاوية الذي كانت تقوم عليه المُلْكية في اسبانيا . ولكي نفهم فاعلية هذا الاعتقاد في حياة الاسبان اود ان اشير إلى شيء حدث في حياة الافرنسيين يشبه هذه الظاهرة في حياة الاسبان تمام المشابهة من ناحية ويغايرها تمام المغايرة من ناحية اخرى — اود أن اشير الى « علة قيام الدولة » (raison d'etat) كما كان يفهمه ملوك فرنسا في القرن السابع عشر الذين اخضعوا كل شيء لحكم العقل وجعلوا بالتالي كل شيء جامداً ثابتاً (Static) مبتدئين بالدين منتهين الى اللغة . فان ملوك فرنسا ومستشاريهم حرصاً منهم على الا تقع فرنسا في فوضى اجتماعية ودينية حاولوا اغراق غرائز النفس الافرنسية المتوقدة في بحر من العقلانية والاساليب الموضوعية . وتحقيقاً لذلك لم يتورعوا عن ان يضحوا بكل شيء

من انطلاقة الشعر الى عفوية اللغة . فقد ألبسوا فرنسا سترة ضيقة كانت تشد على اضلاعها لكنها تبدو للناس بحكم الظاهر في ثوب جميل . وهكذا انتصرت العقلانية في فرنسا ، ولم تستطع الميول الاساسية في حياتهم ان تنجو من قوانين « الحكمة » (Sagesse) كما يتجلى عند رابليه ، او في الغرائز الجامحة او فورة تلقائية ؛ فقد خضعت جميعها لسلطة العقل والفكر .

وكما ان حرية القلب او المشاعر قد كبتت في فرنسا وكبح جماحها — الا في حالات قليلة شاذة — هكذا كانت حرية التفكير والابداع العقلي في اسبانيا المسيحية . فان الحياة التي ابدعت ذلك الايمان القوي الراسخ الذي نجّى اسبانيا وخلصها ، راحت الآن تبني حوله سياجاً يمنع عنه كل نور ويدرأ عنه كل اذى . فقد كانت الغاية القصوى التصرفَ الحسنَ والسلوكَ الحميدَ لا العقل المستطلع ولا العقل النفاذ . وعلى ذلك فقد اصبح التوكيد في بلاط الفونس العالِم وفي بلاطات اخرى على صيانة الاخلاق والقوانين وعلى تنميتها والتمرس بها . فاشتهرت جامعة سلامنكا منذ القرن الثالث عشر وما بعده بدراسة فقه القوانين والشرائع بينما لا نعثر على ذكر للاهوتي شهيراو فيلسوف لامع تولى التعليم في تلك الجامعة خلال العصور المتوسطة . والواقع ان المركز العلمي الوحيد الذي عرف بنزعته العقلانية انما كان معهد الدراسات للحضارة الأسلامية في طليطلة. فـ « عند الباريسيين تزدهر العلوم الثلاثة : الصرف والنحو والبلاغة والمنطق ، وعند اهل طليطلة تزدهر العلوم الأربعة : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، واشتهر أهل سالرنو بعلوم الطب ، وأهل بولونيا بعلوم القانون . » (١٧) وهكذا نرى في النصف الثاني من القرن الثاني عشران طليطلة كانت تتزعم المعاهد العلمية في حقول هامة مثل الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى . وبعد هذا بقليل عندما عزم الفونس الثامن على انشاء مركز للدراسات العلمية وجد انه يستحيل عليه أن يطلب من العلماء المسلمين ان يعاونوه في تحقيق المشروع لان قشتالة كانت غير الأندلس . وكذلك كان يستحيل عليه أن يلجأ إلى العلماء الأسبان المسيحيين لا لسبب سوى انه لم يكن بينهم اكفاء لتولي هذه المناصب التدريسية .

وعليه فانه أرسل سنة ١١٨٥ في طلب اساتذة وعلماء من « فرنسا ولومبارديا ليعلموا في مملكته حتى لا يخبو قبس المعرفة عنده فانه حيث تنشأ المدارس وتُؤسّسُ مراكز العلم والمعرفة يُهيّئ الله السبيلَ المستقيم لعباده . وبهذه الطريقة نستطيع ان نحسن حالة الفروسية ونأخذ بيدها الى الامام » . (١٨)

الفرق في النزعة التوحيدية بين الحياة الاسبانية والحياة الاسلامية

انه لمن الواضح أن اسبانيا المسيحية لم تحذُ حذو الحياة الاسلامية في الأمور الفكرية العقلية او في الأمور التكنية . ويكفينا من الأمر ان نقول بان العلاقة بين الشعبين الأسلامي والاسباني لم تكن علاقة استاذ بطالب . واضيف بهذه المناسبة انه بالرغم مما قد يتجلى في بحثي من اوجه الشبه في التركيب الحياتيّ الأساسي لهذين الشعبين فليس هنالك ما يحتّم علينا القول بان نتائج هذا الشبه في التركيب الحياتي يجب ان تكون متشابهة ايضاً . فان ناموس العلة يخوننا هنا اذ هو لا يعمل في هذا الحقل الروحي . ومهما يكن من أمر فان عناصر الحضارة الأسبانية التي نُعنّى بها في تلك الحقبة من تاريخ اسبانيا لا تهمنا بقدر ما يهمنا ما تلقيه عناصر هذه الحضارة من الاضواء على ما اسميه مجازاً — واصر كثيراً على هذه التسمية — اطار الحياة او المسكن الذي يضم الحياة . فليس الذي يهمنا أن نرسم صورة جامدة ثابتة بل ان نتبين عملية حياة محملة بضروب الامكانات (وعدم الامكانات) التي في حال تحقيقها في الزمان والمكان تشكل جوهر تاريخ الأمة .

ونحن إذا اطلقنا على اوجه الشبه المشتركة بين الاسبان والمسلمين « النزعة التوحيدية » فان هذا لا يعني ان لهذه النزعة نفس المفعول في التركيب الحياتي عند الشعبين . وقد عبّر شكسبير عما اريد ان اقوله في رواية هملت :

« أتعرِف ما تستطيع الندامة ان تفعله ؟ جرّب ! ايّ شيء لا تستطيع الندامة فعله ؟ ولكن ما نفع الندامة وما نفع ما تفعله إذا كان المرء لا يريد أن يندم ؟ ».

هذا هو الفرق بين الفكرة كمجرد فكرة وبين تحقيقها عملياً ، اي تحقيقها تحقيقاً حياتياً . فكل الشعوب اللاتينية كاثوليكية المذهب ، لكن كل امة منها تحيا كثلكتها على نحو تختلف فيه عن سواها . فالقديس فرنسيس الساليسي لا يمكن أن يكون اسبانياً كما أن القديس اغناطيوس لا يمكن أن يكون افرنسياً . وديكارت وهيغل كلاهما فيلسوفان ، ولكن قبل ان يشتركا في كونهما فيلسوفين كان الواحد منهم افرنسياً والآخر المانياً . كذلك كلا الشعبين الاسباني والعربي يصّرفان فعل « اصبح » و « امسى » مع الضمائر لكن الاسباني عندما يقول اصبحت وامسيت فانه لا يقرن الوعي الشخصي بظاهرة الصباح كصباح والمساء كمساء ، اي أنه لا يقرن ذاته بالظاهرة الطبيعية كما يفعل العربي . والعرب والاسبان يتفقان كشعبين في استيعاب العالم المحيط بهما وضمّه إلى الوعي الشخصي ، ولا يستطيعان ان يتجردا عن انطباعاتهما ومشاعرهما وعقائدهما بيسر . ومن هنا كان الشعبان يقاومان كل تغيير وتجديد ويحرصان على الاستمساك بالعرف والتقليد . يومهم كامسهم وغدهم كيومهم ، لا فرق في ذلك .

وبالرغم من اوجه الشبه بين الاسبان والمسلمين فان الشعبين كانا في وضعين مختلفين اي ان الإطار الحياتي او المَسْكَن الذي تقيم فيه الحياة — حيث تتحد قوى العقل ووعي الموضوعية والذاتية — عند احد الشعبين غيره عند الآخر . فالعربي في تعبيره عن وعيه لكيانه يبدو وكأنه في حالة تحرّك وجريان ، وكأن العالم الذي يعيش فيه سيل يجرفه معه . فهو لذلك لا يتصف بالثبوت او الاستقرار . مثال ذلك ان الرجل قد يسمع مغنياً او مغنية تغني فيحرك الغناء اشجانه ، فيقف ويصغي ، ثم يعبر عن شعوره بقوله :

« لا تعذلوني على التقلب إنْ   صيد فؤادي بصوت تغريد »
طوراً جليد وتارة طرب   كالعود منه الزوراء والعود » (١٠٩)

واذن فكيان المسلم كيانٌ لا يعرف الثبوت ولا الانسجام فالشاعر يستعمل

لفظة « التقلب » ليعبر بها عن التغير الذي يطرأ على المشاعر والرغائب ، والتقلب من القلب اي التغيير ، ومن اللفظ ذاته يشتقون القلب الذي هو مركز الشعور والعواطف . هذا مثال من امثلة كثيرة يرينا كيف تستطيع العربية ان تعبر عن تركيب حياتي متغير متقلب . فالنزعة التوحيدية عند المسلم ، فاذا لم اكن على خطأ في التقدير ، تعني شعوره بانه في حالة تحرّك وجريان وتغير مستمر في هذا الكون الانساني — المادي الذي أوْجِدَ فيه فهو دوماً في حالة تجدّد وصيرورة . واني لاتصور الكيان كنهر يشعر ان ذاته تتحقق في انحداره الدائم نحو البحر كما في المجرى الذي يسيل فيه . فكيان النهر اذن نزعة توحيدية تتألف من البحر ومن النهر في الوقت ذاته .

والان نستطيع ان ندرك لماذا كان المسلم يُعنى عناية خاصة بالكيمياء أي بتغيير العناصر من حالة الى حالة اخرى ، ولماذا كان يهتم بأثر النجوم في طوالع البشر ومقدّراتهم ، ولماذا راقت له المدرسة الاسكندرانية او الافلاطونية المستحدثة ونظرية الانبثاق ، ولماذا كان يحب ان يرى الاشكال المرئية ذات الأشكال المحدودة تستحيل الى نماذج من رسوم وصور . ولا شك ان العربي كان يجد مسرة وبهجة تتعدى النفع المادي في شَقّه تُرَعاً واقنية للري تشبه الزخرف العربي — الأرابسك — في تداخلها وتشابكها وتعرجاتها . وانه كان يرى متعة وروعة في تتبع دورة النبات من بذرة الى نبتة فثمر فبذرة (٢٠) ويراقب المياه تجري في الأقنية والترع كما تجري في انابيب آلة التقطير او كما يسير المسافر على وجه الأرض من قطر إلى قطر ، وقوافل الناس وعاداتهم تتوالى على انماط لا حصر لها . (٢١)

أما الحياة الاسبانية الحقيقية فكانت تختلف عن حياة المسلم اختلافاً بيناً كما سيتجلى للقارئ تباعاً فيما بعد . أما الان فيحسن بنا ان نترك الاسباني جانباً وان نركز اهتمامنا على المسلم ذاته وعلى حياته .

عندما خرج العربي المسلم في القرن السابع الميلادي من الجريزة العربية واستوطن مواطن الحضارة الهلينية في مصر وسورية وبلاد فارس واتصل

اتصالاً وثيقاً بمعالم الفكر في هذه البلدان اخذ في اقتباس النواحي الفكرية التي فيها امكانات تتجاوب مع تركيب حياته الاساسي . واننا نلاحظ اثناء تفاعل الحضارة الفارسية مع الفكر العربي بعض حالات كان العربي يبدي ازاءها فضولاً عقلياً ، وكان يُعجب بالناحية التكنية العملية لهذه الحضارة . ولكن يبدو ان مجال الاشتراك في خلقها او تمثلها كان اعسر مما يستطيعه جوهرُ الحياة الأسلامية او تركيبها الخاص . وقد بلغت قرطبة شاواً بعيداً في التقدم الحضاري نظير ما بلغته بغداد سابقاً في المشرق . فاذا كان العرب في المشرق وفي الأندلس والمغرب قد استطاعوا ان يتمثّلوا عناصر حضارية غريبة عن تركيب حياتهم الاساسي ، فلماذا ، اذن ، لم يحذُ الاسباني المسيحي حذو المسلم الذي كان يهتم اهتماماً شديداً بقضايا الفكر ؟ إذا كان العربي قد استطاع أن يتجاوب فكرياً مع حضارة غريبة عنه لماذا عجز الأسباني المسيحي عن مثل ذلك ؟ انه لسؤال دقيق مُحرج ولكنه سؤال يتناول جوهرَ المشكلة التي احاول درسها .

وليسمح لي القارئ هنا أن انقل اليه كلام رجل ثقة كان له من الاطلاع ما يؤهله لأن يتكلم بلسان الأسباني المسيحي . هذا الرجل هو الأمير جوان مانوئيل حفيد الملك الفونس العالم . يقول هذا الأمير في كتابه Conde Lucanor :

« سأتكلم عن امور اشعر انها نافعة للمرء مجدية في خلاص نفسه ومفيدة في تحسين حالته الجسدية وفي الحفاظ على شرفه وصون ما تملكه يداه . وبالرغم من أن هذه الأمور التي سأتكلم عنها ليست اموراً عميقة خفية في حد ذاتها كعلم اللاهوت والهندسة والميتافيزيقيات والفلسفة الطبيعية والاخلاقية وغيرها من العلوم الجليلة العميقة ، أقول ، بالرغم من انها ليست على شيءٌ من هذه الخطورة فانها في نظري احرى بالمعالجة لأنها اوفر نفعاً لي واجدى لامارتي فكلامي عنها اولى من كلامي عن غيرها من القضايا . » (٢٢)

ان الرجل الاسباني الحقيقي كان دوماً يعي ما يصنعه وعياً صحيحاً ويدرك الدوافع التي كانت تدفعه إلى العمل ادراكاً تاماً . وكان يعلم ان هنالك قضايا فكرية في حقول أخرى ، لكنه لم تنشأ عنده رغبة في النفاذ اليها . ومن كلام

الأمير جوان مانوئيل نستدل بوضوح على أن فكر المرء لا يمكن عزله عن الشعو الواعي بمكانه من موطنه الحيوي ، وبما أن الفكر الأسباني لم يستطع — أو لم يشأ — أن يعزل نفسه عن هذا الموطن الذي تقيم فيه الحياة ، لذلك لم ينجح في الارتفاع إلى اعلى من صعيد الحاجات الآنية والرغائب الجسدية القريبة . فانه اذا لم يكن في البيت زيت نقلي به بيضة فأول ما يتبادر إلى الذهن ان المشكلة الآنية مشكلة ايجاد الزيت . اما ما هو الزيت ، وما هي خصائصه ، وشعورنا بانا لا نعرف ما الزيت وعملنا فكرياً على سد هذا النقص في المعرفة ، فأمور تختلف اختلافاً تاماً عن المشكلة الاولى ، مشكلة ايجاد الزيت لقلي البيضة . ان الفكر المجرد المطلق يستطيع ان يبقى بمعزل عن الدوافع وعن النتائج المترقبة ، وعملية التفكير هي دوماً عملية حل للمشاكل من البدء الى النهاية . والرجل المفكر يضع جانباً جميع الاعتبارات التي لا علاقة لها بتفكيره مبتدئاً بكيانه الخاص . فالتفكير يجب أن يكون تجرّداً وانعزالاً ، وهذا ما لم يكن الأمير جوان مانوئيل يرغب فيه عندما كان يفكر . اذ كان يرغب في أن يكون تفكيره اولاً في الحفاظ على امارته ، اي الحفاظ على كيانه الخاص بوصفه الأمير جوان مانوئيل .

لكن القارئ الذي يحب التقصي سيسأل السؤال الذي سألناه نحن : لماذا لم يحذُ الأسباني حذو المسلم فيقلده في نشاطه الفكري مع العلم انه كان في شبه جزيرة ايبيريا فلاسفة مسلمون واطباء وعلماء في النبات ؟ لماذا لم يُبدِ الاسباني بين القرن العاشر والثالث عشر ميلاً محسوساً الى تعهد العلوم النظرية والفنون العملية ؟ ويزداد السؤال تعقداً وخطورة عندما يذكرنا التاريخ بان الأسبانيين من ابناء مقاطعة الأراغون وقشتالة وقطلانة كانوا يسيطرون على مناطق متسعة في ايطاليا بل وفي بلاد اليونان وذلك من اواخر القرن الثالث عشر الى اوائل القرن الثامن عشر . وللقارئ ان يضيف الى هذه الممتلكات الأجنبية — إذا كان ما اشرنا اليه ليس كافياً — مقاطعة فرانش كومته (مقاطعة في فرنسا) التي سيطر عليها الأسبان من ١٥١٩ — ١٦٧٨ واخرى في بلجيكا حتى عام ١٧١٣ .

واذا كان البدو الذين انطلقوا من الجزيرة العربية واحتلوا مواطن الهلينية في سورية ومصر وفارس استطاعوا ان يتمثلوا العلوم الأغريقية وأن يقتبسوا عن انوارها فلماذا لم يستطع الأسبان ان يقلدوا الايطاليين والبورغنديين والبلجيكيين في نشاطهم الفكري ؟ وأول جواب يتبادر إلى ذهن الانسان ان مشاكل التاريخ — اي مشاكل الحياة الانسانية — لا تفسر بالجدل القياسي ولا بالمقابلات العابرة . وفضلاً عن هذا فان الشعب الذي ينزح ويتوطن بقاعاً اخرى لا يستطيع ان يغير اتجاه سيره الذي تحدده له سجيته وفطرته الاولى ، وهو كشعب لا يستطيع أن يفعل شيئاً لا يتناسب مع تلك السجية وتلك الفطرة مهما كانت طبيعة تلك السجية قابلة للمط والتكيف . ويجب الا نخطئ فنمزج بين الحركات التاريخية التي حدثت في الأسلام والتي لها صلة وثيقة بجوهر الحياة الاسلامية وبين ما طرأ على هذا الجوهر من تغيير او تلاش . فان العربي الذي ترك الجزيرة في القرن السابع وتوطن بلاداً اخرى ظل محتفظاً بلغته مع ما كانت عليه بغداد في المشرق وقرطبة في المغرب من الجلال والابهة . « وفي عصرنا هذا لا تزال بعض القبائل العربية تحتفظ بالاسماء التي عرفت بها في القرن السادس للميلاد ... والقبائل البدوية في الجزيرة العربية بالرغم من التغيير العظيم الذي احدثه فيها الأسلام وبالرغم من الانقلابات العظيمة التي احدثتها العلوم الغربية التكنية في حياتها لا تختلف اليوم بشيء عن القبائل العربية قبل الأسلام . » (٢٣)

ان اشتغال العرب بالعلوم جاء عرضاً ، ولم يكن لاشتغالهم بها اي اثر في تغيير مزاجهم او سجيتهم . فقد ظلت اعتقاداتهم الدينية غير منسجمة في طبيعتها مع النشاط الفكري العلمي الذي ابدوه . ولم يحرزوا من التقدم ما احرزته شعوب اخرى انطبعت بالطابع الاغريقي الروماني الجرماني . وقد عالج هذه المشكلة المستشرق الألماني بيكر في كتابه الموسوم بـ « تراث القدماء في الشرق والغرب » . حيث يسأل نفسه : كيف تم للفكر الاغريقي الذي لم يفهمه الغرب فهماً صحيحاً ان يحدث في العرب اعجوبة الاحياء الفكري ، بينما قصر في الشرق عن احداث ذلك الأثر (ص ٣٢–٣٣) . ويجيب بيكر عن سؤاله بقوله :

« ان وضع الشرق التاريخي والجغرافي والخلقي لم يوجه العرب الى الاهتمام بالمؤلفات الأغريقية إلا لما فيها من حقائق عامة يمكن أن تطبق على العقلية الشرقية – وبالدرجة الاولى تلك الحقائق العامة التي يمكن الاستفادة منها في المناقشات الجدلية » . لكننا قد نكون اقرب إلى الصواب والدقة إذا اعتبرنا هذه المشكلة من ناحية جوهر الكيان الأسلامي . فقد كانت معرفة العرب بالاغريق في القرن التاسع والعاشر اجود من معرفة الايطاليين بهم في القرن الرابع عشر . ومع ذلك لم يطرأ على نظرة المسلمين للعالم وللكون اي تغيير اساسي ، وذلك لان حياة الناس في جوهرها لا تتألف من المعرفة والعلم والحضارة بل تتألف من الأثر الذي تتركه المعرفة والعلم والحضارة في جوهر الحياة ، او كما قلنا سابقاً في المَسْكن او الأطار الذي تقيم فيه الحياة .

لقد اقتبس بعض المسلمين اساليب التفكير واخذوا الصنائع والفنون عن الشعوب التي غلبوها على امرها – المصريين والسوريين والفرس ، وجميعهم كانوا قد اخذوا بالحضارة الهلينية وتأثروا بروحها تأثراً عميقاً . ولكن لم يخطر على بال مسلم عربي ان يعيد احياء هوميروس الشاعر او سوفوكليس او بندار او ارستوفانس (٢٤) لا لسبب الا لخشيتهم من أن تحدث ترجمة هذه الروائع في نفوسهم اثراً يباعد بينهم وبين جوهر حياتهم الخاصة ، ويجردهم من حقيقتهم الانسانية . وشبيه بهذا موقف الكتاب الايطاليين في العصور المتوسطة . فانهم كانوا يعرفون الملحمة الافرنسية الخالدة « Chansons de Geste » حتى أن بعض الكتاب الايطاليين كانوا يكتبون باللغة الافرنسية ، ولكن بالرغم من هذا كله فانهم لم ينتجوا لنا ملحمة ايطالية ، اللهم الا اذا اعتبرنا بعض اشعارهم وقصائدهم الهزلية المجونية من نوع الملاحم !

من يقرأ تاريخ الخليفة العباسي ، المأمون ، (٨١٣–٨٣٣) يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة انه أمام حاكم من حكام القرن الثامن عشر حاكم عادل مستبد نيّر العقل . وقد سماه أحد افراد بلاطه « امير الملحدين » (٢٥) وكانت أم المأمون فارسية الأصل وزوجته امرأة فارسية . ولم يكن المأمون يسير على النهج

الاسلامي القويم : السنة ، بل كان يظهر جنوحاً نحو تعاليم اصحاب البدع : ففي سنة ٨٢٧ سن قانوناً لمعاقبة الذين يؤمنون بان القرآن غير مخلوق ، وانه ازلي الوجود مع الله . وفي عهد خلافته وُفّق العلماء إلى قياس قوس انحناء الأرض ، واحرزوا تقدماً في الفلك والطب ، وكان هذان العلمان قد ازدهرا في هذه البقعة قبل الفتح الاسلامي . ومع ذلك فقد عمل المأمون على ترجمة ارسطو إلى العربية ، ولم يكن ذلك بدافع الحب المجرد للمعرفة ذاتها بل من أجل ان يستعين بالمنطق الأغريقي للدفاع عن العقائد السنية في الأسلام التي كانت عرضة لسهام نقد اصحاب المعرفة الباطنية (Gnostics) . (٢٦) وقد جاءت الفلسفة الأغريقية عوناً للعرب في بناء جدل ديني منطقي (ديالكتيكي) يشبه الفلسفة المدرسية التي نشأت عند المسيحيين في الغرب شبهاً تاماً يدافعون به عن السنة ازاء تجوّزات اصحاب المعرفة الباطنية Cnostics .

إذن يحق لنا أن نرى في حركة العلوم الأسلامية وازدهارها اما استجابة لرغبات وحاجات مادية عملية (٢٧) او احياء للعلوم والفلسفة الأغريقية والفارسية بقدر ما كانت هذه العلوم وهذه الفلسفة تلائم الحياة الأسلامية وتنسجم مع روحها وبكلام آخر ، ما دامت لاتحدث تغييراً اساسياً جذرياً في حياتهم الداخلية. وفضلاً عن ذلك فان انتصار الأسلام انتصاراً حاسماً رائعاً ، والسلطة العظيمة المطلقة التي كانت للخليفة ، والمسافات الشاسعة التي كانت تفصل بينه وبين رعيته ، جميع هذه العوامل افسحت المجال أمام الخليفة ليشتغل بالعلوم ولينغمس في النشاط الفكري على اختلاف ميادينه دون ان يكون هنالك خوف من أن يتعدّى هذا النشاط الفكري البلاط فيسري بين عامة الرعية ويزعزع ايمانها . وقد استطاع خليفة كالحكم الثاني (٩٦١ — ٩٧٦) في قرطبة ان يجمع خزانة كتب عظيمة جداً ويشجع الناس على الأخذ بالمعرفة . ومما يدل على ان تمسكه بالفلسفة واخذه بالعلوم كان أمراً سطحياً لم يتغلغل في قرارة روحه ندمه على جمعه كتب العلم في خزانته وتشجيع الناس على الأخذ باهداب العلم . فانه قبل وفاته بسنتين اصيب بمرض خطير . واذ كان يستعد لملاقاة ربه ندم على شغفه

بالفلسفة واوصى وريثه على الخلافة ان يلزم كتاب الله (٢٨) . فكأنّ ما قام به سابقاً من درس للفلسفة ومن تبحر في العلوم لم يكن سوى لهو عابر او خطيئة اقترفها عن عمد : يسهل عليه ان يستغفر الله من أجلها ويعود الى حظيرة السنة . (٢٩)

ولم يكن الأسباني المسيحي يختلف عن المسلم العربي في قلة تقديره للعلم النظري والفكر الناقد . اذ لم يكن للعلم او للفكر عند الاسبانيين اصالة او أهمية عملية في حياتهم . ولكن المسلمين كانوا يجابهون احياناً حالات لم يجابهها المسيحيون . فقد كانت عاصمة الاسلام دمشق وبغداد لا مكة ولا المدينة . أي أن عاصمتهم انتقلت الى البلدان المفتوحة التي اعتنق معظم سكانها الدين الجديد . أما الاسبان فلم تكن عاصمتهم نابولي او ميلان او بيزانسون او بروكسل إنما كانت مدريد . ومن جهة ثانية للقارئ أن يقارن بين سرعة الفتح الذي تم على يد المسلمين في سورية ومصر والعراق وفارس في غضون عشرين سنة بعد موت النبي (٦٣٢) . وبطء الاسبان في استعادة المناطق التي خضعت للحكم الاسلامي في اسبانيا وهم آنذاك متفرقون لا تربط بينهم رابطة سياسية . ان الاسبان المسيحيين لم ينقضوا على المسلمين في القرن الحادي عشر انقضاض البازي على طير صغير . ولا حاولوا ان يفرضوا دينهم على المسلمين المغلوبين . كلا . بل كان على الاسبان ان يبقوا ضمن اطار فرضته عليهم ظروف الحرب. ولم يكن للاسبان شعور المسلمين ابان الفتوحات بان هنالك خلافة ثابتة مستقرة في بغداد تبعث في نفوسهم الثقة والاطمئنان .

ان الممالك الأسبانية المستقلة التي انشأها الأسبان في البلدان الأجنبية ظلت دوماً بمعزل عن الشعوب المغلوبة التي تسلطوا عليها لاختلاف حضارتها وعاداتها عن حضارة الأسبان وعاداتهم . بكلام اخر لم يجعلوا من الايطاليين شعباً اسبانياً ولم ينجحوا في جعل البلجكيين امة اسبانية . (٣٠) غير انهم نجحوا في تغيير هنود اميركا الحمر الى اسبان لغةً وحضارة — على غرار ما فعل العرب في تحويل مصر وسورية وفارس وبعض اقسام الهند الى بلدان اسلامية . غير ان الفارق

بين اسبنة الهنود على يد الاسبان واسلام الاقطار الاسلامية على يد العرب هو ان الهنود لم يكونوا على شيء من الحضارة خلافاً لما كانت عليه الشعوب التي اعتنقت الاسلام . فانهم كانوا قد وقعوا قبل ذلك تحت تأثير الهلينية . والحقيقة انه اذا أردنا ان نفهم حقيقة اوجه الشبه واوجه الخلاف بين الخصائص العربية والاسبانية سنجد ، عند التحليل النهائي ، ان الفرق يكمن في الدوافع او الحوافز التي تشكل التركيب الحياتي ، او التي هي جوهر الحياة الروحية لكل من الشعبين . فانه حسب المنطق الأغريقي كانت حقيقة الوجود عند العربي قبل ظهور محمد تسير في اتجاه العدم : يقول عبيد بن الأبرص «

« بما قد ارى الحي الجميع بغبطة بها والليالي لا تدوم على حال» .

ويقول ابو العتاهية احد شعراء القرن التاسع :

« ايا دنياي مالي لا اراني اسومك منزلاً إلا نبابي »

« الا واراك تبذل يا زماني لي الدنيا وتسرع باستلابي » (٣١)

ولكن عملية الخلق الالهي المستمرة هي التي نجّت العالم من العدمية . ولولا عملية الخلق هذه لكان مصير حقيقة الوجود الى الاضمحلال والتلاشي في العدم الذي انبثقت عنه . ولو ان حقيقة الوجود تجردت من مادتها الأصلية فانها مع ذلك تظل تحتفظ بقيمة الحس والشعور . فان الحس لا العقل هو الذي يستطيع ان يوقف سير الوجود الى العدم . والحس قبس من نور اله حكيم يحرص على ان تبقى الاشياء وتستمر ولو اختفت مظاهرها المرئية . الله هو الذي خلق البقاء السرمدي وهو الذي يجدد حيوية الحوريات الابكار — (القرآن ، سورة ٣٥:٤٥) . وفي مقال يعزى خطأ الى امبيدوكليس ، نصفه فلسفي ونصفه الآخر لاهوتي) نجد العبارة التالية : « ان النفوس الجزئية التي غرر بها عالم الطبيعة الذي تعيش فيه جرت مجرى الطبيعة في عصيانها وتمردها على الروح والعقل ، واسترسلت في الملذات الجسدية وفي المآكل الشهية والمشارب المفرحة والملابس الناعمة وفي مشاهدة الجمال الجسدي والانغماس في نشوة الحب . ونسيت المجد والبهاء وعميت عن الجمال الحقيقي وتغافلت عن التسامي الروحي

والنفسي والعقلي ، معرضة عن جوهر الاشياء . » (٣٢)

إن هذا الفيلسوف العربي يذم الأمور التي رغب فيها عامة المسلمين ظناً منهم انها امور عادلة حسنة يرضى الله عنها . والفيلسوف المجهول الاسم هذا انما يتكلم بلسان الافلاطونيه المستحدثة ، ويفكر بفكر اغريقي ويتناول اموراً ليست ذات وقع في الاوساط الاسلامية العادية . ان اطايب هذه الدنيا شهية لذيذة ولهذا اهتم العربي باختيارها والتفنن في ممارستها . ولما كانت اطايب الدنيا حلالاً فقد وسع المسلم على نفسه نطاق الرغائب والحاجات وبرّر الترف ، وهذه بدورها ادّت به إلى استنباط الوسائل للحصول على دواعي الرغد للفوز بالعيش المترف الناعم . فتقدمت من ثم التجارة وارتقت الفنون الصناعية وعلم الكيمياء وغيرها من العلوم التي تساعده على تحقيق هذه الرغائب . حتى أن الحج إلى مكة ادى إلى مضاعفات مجدية في العيش . وبهذه الطريقة غيّر الدين الأسلامي حياة البدوى البسيطة البدائية إلى حياة مليئة بالمطالب والحاجات . لكن هذا الدين نفسه كان بدوره استجابة للتركيب الحياتي الخاص الذي وجد العربي نفسه فيه — ذلك التركيب الحياتي الذي لا تزال لغة البدوي كما كانت قبل الأسلام مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً . والفارق بين العربي قبل الأسلام وبعده هو أن العربي بعد ظهور الدعوة كان يشعر كأن السماء قد ارسلته إلى هذه الأرض ليملك كل ما عليها وليمتع ناظريه بجمالها ولينعم باطايبها وليعبر عن جمالها بشعره فهو يقول عن الجوزة :

ومطبقة الفقين احسن ما ترى كما انطبق الجفنان يوماً على الكرى

ويقول عن الحمامة :

فستق طوق لازودي كلكل موشى الطلى احوى القوادم والظهر

واذا أراد الشراب قال :

اشرب على السوسن الغض الذي نعما وباكر الانس والورد الذي نجما (٣٣).

وفي التاريخ الأسلامي امثلة على هذه تعد بالألوف .

إن حياة الأنسان تتغلغل في عالم الأشياء المحيطة به ، وهي مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً بهذا العالم المرئي المحسوس عن طريق الحواس . وهوذا شاهد عيان يصف لنا الزيارة التي قام بها الفيلسوف المتصوف ابن مسرة للمسكن الذي كانت تسكنه مارية جارية النبي في المدينة ، يقول :

« لقد شاهدت كيف ان ابن مسرة ... قاس بشبره احدى الغرفتين » . وحسب هذه القياسات بنى ابن مسرة فيما بعد صومعة في جبال سيارا بالقرب من قرطبة حيث تنسك فيها. (٣٤) ان المسلم يستطيع ان يشعر انه يحيا في الأشياء، أما الأسباني المسيحي فانه يشعر بالاشياء انها في داخله، في ذاته . عندما التقى الأمير دون جوان مانوئيل بحميه الملك جايمس الثاني في اراغون سنة ١٣٠٦ قال له الملك : « ان اشد ما يعاب به المرء ان لا يكون واعياً مدركاً » (٣٥) فالاسباني لا يعبأ بان تفقد المجالس التي تضم الصحب « عندما يتفتح الورد » . ان وظيفة تركيبه الحياتي هي ان تسوق العالم وما فيه من اشياء الى ذاته ، إلى شخصه ، لا أن تذيب ذاته او شخصه في العالم وفي الاشياء التي فيه . وهذا هو الفارق الذي باعد بين المسلمين وبين الاسبانيين المسيحيين ودفعهما في اتجاهين متعاكسين : المسلم يذيب ذاته في الاشياء حوله، والأسباني يحاول أن يذيب الاشياء حوله في ذاته .

بعد أن وصلنا في بحثنا إلى هذه المرحلة فاني آمل أن يكون القارئ الكريم قد ادرك الآن رفضي لفكرة « التأثير » او « الاثر » الذي يخلفه شعب في آخر عندما تجمعهما ظروف السياسة او الاجتماع . اننا اذا اردنا ان نفهم حقيقة هذا التاريخ (تاريخ العلاقات بين العرب والاسبان) ، او اي تاريخ آخر ،علينا ان نعيد النظر في قضية « التأثير » . ويجب ان نفتش عن سبب اعمق من هذا . فاذا قلنا مثلاً ان النزعة التوحيدية عند المسلمين جعلت الأسبان يأخذون ايضاً بالنزعة التوحيدية ، فيكون في نظرتهم الى الاشياء وحدة وشمول ، فان قولنا هذا لا يعني ان هذه السجية الأسلامية (النزعة التوحيدية) دخلت الحياة الأسبانية دخولاً ميكانيكياً كما يُدخل النجار اسفيناً في الخشب او الحجر . بل الاصح ان يقال ان الغموض الذي يشوب وظيفة الوجود عند الأسباني هو الذي

خلق الظرف الروحي الملائم ومكن الأسباني من أن يتمثل في حياته خصائص كانت بالأصل خصائص اسلامية . فوحدة الشمول في الذات وفي النفس وفي الجسد صفة اتصف بها المسلم والأسباني المسيحي كلاهما ولكن من اوضاع متباينة ووجهات نظر مختلفة . وينطبق هذا القول على ميل المرء الى ضم العالم الخارجي اليه وجعله اياه جزءاً من ذاته . وقد اشرنا سابقاً إلى برثولومي ليوناردو دي ارجنزولا وكيف انه عزا إلى الشيطان تصريف فعل « اصبحت » . الشيطان يقول « اصبحت » ، وكيف ان الأسباني عندما يقول اصبحت وامسيت ، فأنه لا يشعر انه تلاشى في الصبح والمساء ، او أن الصباح والمساء ضمّاه اليه فأصبح جزءاً لا يتجزأ من الصبح والمساء ، بل هو يضم الصباح والمساء اليه فيقول عوضاً عن اصبحت وأمسيت : جاءني الصباح او اتاني المساء فوجداني كيت وكيت . ويقول : انت تملأ ليلي اوانت تشغل نهاري. (٣٦) فالقضية التاريخية التي نحن بصددها ليست في جوهرها بمجرد عثور على دلائل تدل على وجود تأثير او على العثور على مصادر تاريخية ، إنما القضية هي توضيح للوضع الروحي الذي تجري فيه الحياة والتاريخ . وبعد ان بلغنا في دراستنا هذا الحد نستطيع القول بان الأسباني كان يشعر بالكيان والوجود شعوراً شخصياً . وكان يفكّر بالكيان والوجود تفكيراً خارقاً ، أي أن الوجود يتعدّى حدود الطبيعة. فان الفونس العالم مثلاً ، عندما اخذ يفكر بطريقة لشفاء مرض ما ، لجأ اخيراً إلى التعاويذ واستعان بالأرواح ، ليس جهلاً منه ، وانما ايماناً منه بان هنالك قوى خارقة للطبيعة يجب أن يلجأ اليها الانسان او يجب عليه استعطافها . وذلك ايماناً منه بان حكمة الله اعظم من حكمة الانسان ، وبان اصالة الفكر الحقيقي هي الايمان بالله . واذا كان الأسباني لم يوغل في تبَحّره في اسرار الكون ، واذا كان لم يتعمق في محاولته اكتشاف اسرار الطبيعة ، فلانه كان يشعر بتواضع امام قدرة الله . وكان يشعر بالخضوع التام لارادته . وللسبب ذاته لم يؤمن الأسباني بفعل السحر والسحرة كما كان الأمر مألوفاً في البلدان الأروبية الاخرى . فان الساحر شخص أعطي قوى عاقلة وقوى شيطانية لاجتراح العجائب . وكان ملوك فرنسا يداوون مرض

تَوَرّمُ الغدد في العنق بعلاجات ووسائل سحرية لان الافرنسي اقام تفكيره على الثقة بالعقل لا على الثقة بالايمان . فان جان دي جوانفيل – وكان رجلاً مسيحياً على الطريقة الافرنسية – لم يكن يؤمن انه اذا مكن المسلمين من قطع رأسه فانه يدخل الجنة . أما غلامه فقد اقترح عليه دخول الجنة عن هذا السبيل (قطع رأسه) . قال « انا اوافق على ان يقطع المسلمونَ رؤوسنا جميعاً اذا كان هذا العمل يُدخِلنا الجنة » . وعلى هذا يجيب المؤرخ الذي ارخ للقديس لويس : « ولكن نحن لا نصدق ولا نؤمن بهذا القول » . (٣٧) وتاريخ فرنسا حافل بأمثلة باعترافات كهذه تدل على قيام العقل إلى جانب الايمان . وقد اوردنا جملة من هذه الأمثلة من التاريخ الأفرنسي لمقابلته بالتاريخ الأسباني .

اما المسلم فانه يخضع كل شيء في الحياة لغاية واحدة : ان يعيش حسب مشيئة الله وارادته . ومن هذه الناحية لا نشك في ان الاسباني كان يتفق مع المسلم اتفاقاً تاماً . « مهما كانت مشيئة الله وارادته » شعار الأسباني ايضاً . وكان اتصال المسلم بالاسباني عاملاً في جعل الاسباني يشعر شعوراً عميقاً باهمية هذه الناحية في الحياة . ولكن الى جانب هذا كان الأسباني يعلق اهمية عظمى على « مشيئتي أنا ، إرادتي أنا » . فالأسباني في عبادته ربه كان يمزج مع خضوعه لله ، واستسلامه إلى مشيئته ، شيئاً من تقديسه لذاته هو واحترامه لارادته الخاصة كانسان. ولكن تقديسه للذاته واحترامه لمشيئته وارادته لم يكن في نظره عملاً انانياً يعمله ارضاء لكبريائه ، بل كان يسميه « حفاظاً على الشرف والكرامة » . وللحفاظ على الشرف والكرامة الانسانية ضحّى الكثيرون من الاسبانيين بحياتهم وقاسوا من العذاب الواناً . فجهود الناس وما خلفه العرب واليهود من غنى حضاري، وما قام به الأجانب من اعمال ، جميعها كانت تُستخدم في اسبانيا لخدمة النبلاء واعلاء شأنهم ومجدهم . وعبارة الاسباني « Mio Cid » « يا مولاي » لم تكن شيئاً عارضاً في اللغة الأسبانية او طارئاً ، لكنها كانت من جوهر التركيب الحياتي عند الاسباني . وباعتبار هذا الجوهر او التركيب الحياتي الاسباني لا يمكن اخضاع العالم او الاستيلاء عليه بواسطة المعرفة والفكر بل بواسطة الارادة – تلك الارادة

التي تجعل الانسان يحيا حياته لتمجيد ذاته ولتعظيمها ورفع مقامها ، او لتمجيد خالقه وتعظيمه . وهكذا نرى أن تاريخ اسبانيا الحقيقي قائم على ركنين متقابلين هما قطبان تدور الحياة الأسبانية الفردية حولهما : التحول عن التقصي العقلي ، والاندفاع مع الحيوية الارادية ، وذلك رغبة في العيش من أجل الذات ، وحسب مشيئة الله في وقت واحد

ان اقتباس الأسباني للعناصر الحضارية على نحو متقطع ، وتبنيه للمعارف والعلوم التي كانت من نتاج الأجانب الغرباء على نحو غير منتظم ، يجب ان ينظر اليه كمحاولة قام بها الأسباني للتعويض عن النقص الذي فرضه جوهر او تركيب الحياة الأسبانية . فان الفونس الثامن اراد أن ينشئ جامعة فحشد لها جمهرة من العلماء الأجانب . أما المنظمات الدينية الأجنبية وفن العمارة القوطية والرومنسية فقد أُدخلت إلى اسبانيا لتمجيد الله وتعظيمه . ولقد كان في اسبانيا طيلة تاريخها عناصر حضارية غربية (وشرقية ايضاً) بدرجات متفاوته . فالكنائس كانت تعكس اهتمام الأسبان بالله ، وكانت الملحمة الأسبانية والقصة والمسرحية تعكس اهتمامهم بالانسان كانسان . ففي هذه الحقول الأدبية ، وفي حقلي الرسم والنحت ، الحقل الذي يُعنى الفنان فيه برسم جسد الأنسان وشكله — كان للأسبان القدح المعلّى ، فبرز من بينهم عباقرة من الطبقة الاولى . اما المسلم فلم يشعر قط من جهته بالحاجة إلى خلق ملحمة او قصة كقصة سرفنتس او تمثيلية كتمثيلية لوب دي فيغا ، او صورة كصورة فلاسكيز او غويا . ذلك لأنه وجد حسب مشيئة الله وبارادته، ولم يشعر اطلاقاً بان شخصه يقف مع الله وجهاً لوجه . فالعقل العربي لا يستطيع أن يتصور حتى ولا على سبيل التخيل الروائي — انساناً يقدر أن يرسم صورة لذاته يجعلها فيها متفاعلة مع شخصيات اقوام آخرين. ولذلك كان قصصه الأدبي نوعاً من السرد الأخباري تنساب سير الأفراد في مجرى احداثه .

ان الأهمية القصوى التي يعلقها الاسباني على الذات باعتبارها احد قطبي وجوده جعلته يعتبر الذات مركزاً للوجود . فان جميع اعماله وجهوده ومراميه

تدور حول هذا المركز : الذات . وهذا ما جعل الذات تحتل المقام الاول ، وتنفرد بالسيطرة تامة . فالأسباني يتكلم عن ذاته ، وعن جسده ، وعن ملذاته ، وعن احزانه ومصائبه . ولكل شيء مبرر ، ولكل شيء قيمة حالما تنشأ لهذا الشيء صلة او رابطة بالذات . وعندما يبلغ الانسان الى هذه المرحلة من جعل الذات قطب الوجود ومن تقييم الأشياء بالنسبة الى الذات . نقول ، متى بلغ الانسان هذه المرحلة فسرعان ما تتلاشى الفروقات بين الطاهر والدنس ، بين الروحي والمادي ، وبين المحزن المبكي والمفرح المبهج . والأمثلة على صحة زعمنا هذا كثيرة ومبثوثة في صفحات هذا المؤلف ، يكفينا منها القول بان الأسباني كان يقلد فيها العربي تماماً كما قلده في تصريف فعلي اصبح وامسى مع الضمائر . ولكن يحسن بنا ان نتذكر ان الفارق بين الاثنين هو ان المسلم يؤمن ان اعظم شيء واتفه شيء هو من صنع الله . اما الأسباني فكان يمزج بين الأشياء النبيلة والاشياء الدنيئة ليجمع اكبر قدر ممكن مما هو في متناول الذات . ومن أجل ذلك وجد الأسباني في الأسلوب العربي خير اداة للتعبير .

يلقي علينا ابن حزم (٩٩٤ / ١٠٦٤) درساً في الاحتشام والتواضع امام القوى العظيمة في الكون في قصة تدور حول الخليفة هارون الرشيد . قيل : طلب الرشيد مرة قدح ماء ليروي عطشه الشديد . وكان الزاهد ابن السمك يجلس الى جانبه . فقال له الزاهد « كم كنت تدفع ثمن هذا القدح من الماء لو ان خادمك عجز عن احضاره اليك ؟ » فأجاب الخليفة « ملكي بأسره ! » فقال له ابن السمك « وان كنت لا تستطيع اخراج هذا الماء من جسدك بعد ان تكون قد شربته فماذا تدفع ثمن اخراجه ؟ » فقال الخليفة «كنت اهب مملكتي بأسرها» فقال الزاهد « فكيف تفخر بملك لا يساوي ثمن قدح ماء او اخراجه بولاً من جسمك ؟ » (٣٨) ان المسلم لا يستنكف عن ذكر حاجات الجسد الطبيعية وعن وظائف الجسم ، لا بل ان التحدث عنها في الأحاديث النبوية مشفوع بكثير من الاحترام والاجلال .

ان الأسباني عندما أراد أن يجعل من الطاهر والدنس وحدة يخضعها لسيادة

الذات لم يستطع ان يميز بينهما تمييزاً واضحاً مع علمه بانهما ظاهرتان ضروريتان لحياته . ان الدون دياغو هورتادو دي مندوزا سفير الأمبراطور تشارلز الخامس في البندقية لم يكن نبيلاً عظيماً وحسب ، بل كان ايضاً اديباً مفكراً له ولع خاص بجمع المخطوطات الأغريقية . وهذه المخطوطات التي جمعها اصبحت فيما بعد المجموعة الأغريقية المشهورة في مكتبة الاسكوريال لعهد فيليب الثاني . ولكن في رسائل الدون دياغو إلى كاتم اسرار الأمبراطور نجد هذا الجمع بين النقيضين ، اسمعه يتحدث في احدى رسائله الرسمية عن غرامياته مع يهودية :

« الحقيقة يا مولاي ان احدى خصيتيّ اصابها ضرر من جراء اصطدامي بكرسي يتعذر معه شفاؤها . ولا اشك في انك ستتكدر كما تكدرت لذلك الحسناء اليهودية ، لاني قد تعهدتها منذ زمن بالتدريب والتعليم فأصبحت مشتهى نفسي . واني لا اجد متعة في الدنيا تفوق معاشرتي لها . » (٣٩)

والغريب في هذه الأباحية انها واردة في تضاعيف رسائل تشتمل كذلك على مهام رسمية ، وهي وثائق يجب حفظها في ملفات الملك الرسمية . وساعود إلى سرد امثلة اخرى في فصل تال توضح ما نحن بصدده من مزج الجميل والقبيح ، والطاهر والدنس في وحدة . وقد كان سرفنتس وكيفادو ولوب دي فيغا وتيرسودي ملوينا وغيرهم كثيرون لا يستنكفون عن ان يجمعوا معاً النبيل الشريف ، والرذيل الدنيء . ولولا معاشرة الأسبان للمسلمين لما تسنى لهم ان يعبروا عن هذين الوجهين في الحياة وكأنهما امر واحد . ولكن يجب ان نتذكر انه بالرغم من هذه المشابهات بين الأسبان والمسلمين فان هنالك فروقاً اساسية في نظر الشعبين الى هذه الأمور وفي نقطة الانطلاق التي يبدأ كل منهما منها .

واظن اننا نستطيع الان ان نفهم كيف ان الأسباني الذي سافر كثيراً وعاش في بلدان غريبة كما فعلت شعوب اوربية اخرى — ان لم نقل انه بزهم في الأسفار والرحلات — لم يبدع في ادب الرحلات . فالاسباني الذي يقطن في انكلترا او في فرنسا يكتب عن نفسه وعما جرى له في تلك البلدان ، دون ان يخطر له في بال ان يؤلف كتاباً جغرافياً او جيولوجيا او تاريخياً عن البلاد التي يزورها او

يتوطنها . فبرنال ديازدل كاستيليو عندما الف كتابه الممتع الموسوم « بتاريخ فتح المكسيك » كتبه على اساس تقرير عن عمل عسكري اعده احد الجنود ليرفع الى الملك كما اوضح لنا رامون اكليزيا هذا الأمر فيما بعد. وكذلك كتاب « اخبار الهند » فانه في الواقع تعبير عن ولاء كاتبه لخالقه او لمليكه او لبطل من الأبطال تمجيداً لنفسه . أما العرب فأنهم خلافاً للاسبان ، قد عنوا بوصف البلدان التي فتحوها او توطنوا فيها او زاروها كما عنوا بوصف بلادهم . ولذا فقد ترك العرب انتاجاً ضخماً قيماً في ادب الرحلات .

وخلاصة القول ان الأسباني المسيحي والمسلم كانا يتشابهان في اعتبارهما الذات والعالم الخارجي وحدة لا تتجزأ ومع ذلك فقد كانا يختلفان ايضاً اختلافاً جوهرياً . فقد كان اتجاه الدوافع الحياتية عند العربي يرغمه على ان يعبر عن ذاته تعبيراً موضوعياً ، اي انه كان يجد في الأمور الخارجية ، او الخارجة عن الذات ، موضوعاً يعبر عن ذاته ووجدانه . ولذا ظهر بين العرب رجال مفكرون مثل ابن رشد وابن خلدون ، وظهرت عند العرب علوم كالكيمياء وصناعات وغيرها من الأمور الموضوعة التي هي خارج الذات . اما عند الاسباني فقد كان الاتجاه الحيوي من الخارج ، من الاشياء الى الداخل او الى الذات لان هذا الاتجاه هو من واقع الأطار الذي يحيط بحياته وبكيانه ، وهو واقع الجوهر الذي يجعل للتاريخ معنى واضحاً .

الهوامش

١ – ترجمة Vital Structure الواردة في الاصل . ويريد بها المؤلف التركيب الحيوي الداخلي للحياة . وقد آثرنا استعمال « جوهر الحياة » حيث يريد الكاتب « التركيب الحيوي للحياة » اي العنصر الاهم الذي يدخل في تركيب الحياة الروحي . (المترجم)

٢ – من كتاب The Structure of Spanish History تأليف Americo Castro الترجمة الانكليزية ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٥٤ .

٣ – لا ادعي اني قد استنفدت جميع المصادر عند كتابتي الفصل الذي يعنى بما قلد به الاسبان العرب في حياتهم او بما تبناه الاسبان او اقتبسوه عن العرب ، وذلك لأنني لم اكن أعنى بالكمية او المقدار الذي اخذه الاسبان عن العرب بقدر ما كنت أعنى بالأثر الروحي الذي تركه هذا القدر في جوهر الحياة الاسبانية . وانني لا اشك في ان القارىء الكريم يستطيع ان يجد امثلة اخرى كثيرة إذا استعرض تاريخ العرب في اسبانيا .

٤ – انني لا استعمل هذا المصطلح « شبه استحالة » بالمعنى التحقيري الوضيع الذي استعمله به شبنغلر .

٥ – Melchor de Santa Cruz, Floresta General, 1574, No. 174. يصف ابن عربي احد مشايخه الصوفيين بقوله : كان قوي الروح ضعيف الجسد شاحب الوجه . كان شديداً صارماً مع نفسه ، واذا قال له احدهم لماذا لا تمتع النفس كان يجيب : اني اذا اردت ان امتع نفسي فاني اقسو عليها واحاسبها حساباً عسيراً . كان يقوم في الليل ويقضي وقتاً طويلا منه في الصلاة واقفاً الى ان يعييه التعب Vidas de Santone, tr. by Asin, p. 103.

٦ – Cf. J. Ortega Y. Gasset, «Vitalidad, Alma, Espiritu», in Obras Completas, 1936 pp. 489 ff; Francaiseo Romero, Filosofia de la persona, Buenos Aires, 1944. ان الزعم بان رواقية سينكا تتغلغل في اعماق الحياة الاسبانية زعم لا اتقبله بارتياح (راجع كتابي : La realidad historica de Espana 1954, Appendix I)

٧ – Aspectos del vivir hispanico, 1949.

٨ – Biblioteca de Autores Espanoles, XIII, 505a. ويضيف انطونيو بارتزعلى ملاحظة الدوق : « لان النفس والعقل اشد تأثراً باللغة التي تكون على فطرتها وسجيتهـــا الاولى منها باللغة المتكلفة المزخرفة » .

٩ – Zeitschrift fur romanische Philolgie, 1936, LVI, 641-633.

١٠ – Al-Shaqundi, Elogio del Islam enpanol, tr. by E. Garcia Gomez, 1934, pp. 96—97.

١١ – G. Meloni, «Alcuni Studi sul tempo presso i semiti», in Saggi di filologia Semitica, Rome, 1913, p. 132.

١٢ – نستطيع ان نجد امثلة على هذه الميزة ، ميزة اضفاء الشخصية على الاشياء او اعتبار الأشياء شخصية ، في Chronica do descolbrimento e conquista de Guiné, by Gomes Eannes de Azurara. فان المؤلف (القرن الخامس عشر) في نهاية الفصل الثاني عشر عند وصفه احد ابطاله ، انتام كونسلفيز ، يقول : « دعنا الآن ننهي هذا الفصل تاركين انتام ليرتاح هنا حتى نجعله (فيما بعـد) ، في الفصل التالي ، فارساً » . ثم يتابع كلامه فيقول : « و الآن ليتسلم انتام شرف الفروسية كما عزمنا ان نخلعها عليه في هذا الفصل ، ثم اننا سنلحقه ايضاً يسلك الفروسية التابع للمسيح » . هذه العبارات تجدها على ص ٧٦ و ٧٧ من طبعة الفيكونت دي كاريرا باريس ، ١٨٤١ . لاحظ كيف ان المؤلف يضفي ذاته على الحوادث . فليس انتام هو الذي يصبح فارساً او هو الذي ينتمي الى هذا السلك او ذاك ، انما المؤلف ذاته هو الذي يجعل انتام كيت وكيت ، وهو الذي يقلد ويعطي . و بكلام آخر ، فعوضاً عن ان يتكلم بضمير الغائب فيقول انتام عمل او صار او اصبح ، يقول « انا »... ان اصحاب البلاغة في عصرنا يسمون هذا الاسلوب اسلوباً حيوياً ؛ لكن الامر في نظري اعمق جداً من ان يحيط به هذا الوصف .

١٣ – Santa Teresa y otros ensayos, 1929, p. 11.

١٤ – «Poesia y realidad en el poema del cid,» in Tierra firme, Madrid, 1934, I, 22.

١٥ – Revue Hispanipue, 1930, LXXX, 372.

١٦ – Vossler's essay, « Realismus in der spanischen Dichtung der Blutezeit » (1926), Aan now be read in Algunas caracteres de la civilizacion espanola, 1942.

١٧ – Geoffroi do Vinsauf, «Documentum de Arte Versificandi,» in E. Faral, Les Arts poétiques, p. 283.

١٨ – Cronica General, p. 686. ان الدراسات التي كانت تقوم بها مدارس بلنسية كانت من المآتي التي قام بها الفونس الثامن . وهذه الدراسات هيأت السبيل لقيام جامعة سلامنكا .

١٩ – ابن سعيد المغربي (القرن الثالث عشر) كتاب رايات المبرزين ، نشره Emilio Garcia

Gomez Madrid, 1942 p. 187.

٢٠– القرآن الكريم ، سورة ١٩:٧١ ، سورة ٢٠ : ٥٧ .

٢١– يقول مترجما ابن بطوطة (١٣٠٤ – ١٣٧٧) : « قل ان تجد شعباً يحب الاسفار في البلدان النائية كالعرب » يقول ابن بطوطة عن مصر : « ... وبها ما شئت من عالم وجاهل، وجاد وهازل ، وحليم وسفيه ، ووضيع ونبيـه ، وشريف ومشروف ، ومنكر ومعروف . تموج موج البحر بسكانها وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها . شبابها يجد على طول العهد ... » فان المرء يشعر ان حياته تسير في مجرى . وهذا ما اريـد ان اوكده . فان العربي لا يسافر ليرى ، كما فعل هيرودتس ، بل ليجعل مجرى حياته وسيرها يتجاوب مع مجرى التغيرات التي تتأتى عن السفر ، فالطريق شبه مجرى والاماكن تتغير كأنها في مجرى .

٢٢– Biblioteca de Autores Espanoles, Li, 426.

٢٣– G. Levi Della Vida, « Pre - Islamic Arabia, » in The Arab Heritage, ed. by N. A. Faris, p. 49.

٢٤– ان الزعم القائل بان الفلسفة الاغريقية والعلوم الاغريقية لم تكن معروفة في مصر عندما احتلها العرب زعم خاطىء . فقد عثر على وثائق تفيد ان هوميروس والمسرحيين الاغريق والخطباء والشعراء الغنائيين كانوا يدرسون في مصر وان لم تكن هذه الدراسة المركزة لتحدث ثروة فكريـة . انظر : C. H. Idris Bell, Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, p. 61.

٢٥– De Lacy O'Leary, How Greek Science passed to the Arabs, London, 1948, p. 162.

٢٦– راجع : C. H. Becker, op. cit., p. 14. كانت الفلسفة التي تعرف بفلسفة المعرفة Gnosticism (وهي كلمة اغريقية تعني ان مصدر المعرفة وحي من الله بواسطة طريقة غيبية عجيبة) تشكل خطراً مباشراً على المسيحية كما كانت فيما بعد خطراً على الاسلام . فان الفلسفة الشرقية التي غزت الغرب عادت الى الشرق بشكل فلسفة تروق لعامة الناس . والواقع ان الاحجبة والتعاويذ والاعمال السحرية كتحضير ماء يعزم عليه فيشربه العاشق والمحب فيشفى مما به ، واعمال التنجيم ترد في اصلها الى المعرفـة الباطنية .

٢٧– مثالا على ذلك ان اول ما وردت لفظة « الجبر » في مؤلف يضم مجموعـة كبيرة من القوانين تعنى بتقسيم الميراث ومسائل تجارية اخرى .

٢٨– Julián Ribera, La ensenanza entre los musulmanes espanoles, pp. 172 — 173.

٢٩– وهذا ما حدث لكثيرين من ارستقراطيي الاسبان في القرن الثامن عشر . فان كونت اراندا راسل فولتير وبعث اليه بهدايا . وقد اجاب فولتير عن هذه الرسائل ، بابيات يدعوه فيها

بـ« السيد الجديد » و « قاهر التنين المخيف » و « ممزق عصائب الجهل » راجــع :
Poesie de Voltaire, IV, 1821, pp. 172 — 173. وحل شارل الثالث قداسة البابا
على حل جمعية اليسوعيين ، ولكنه ، كما قال دي المبرت في ما كتب الى فولتير ، قد وجه بعمله هذا الانظار الى سائر الاكليروس الذين « لم يكونوا اقل خطراً من اليسوعيين » .
وكذلك حدث للشريف أولافيدي الذي هرب من ديوان التفتيش الاسباني ولكنه عاد ونشر مؤلفه الموسوم « انتصار الانجيل، او الفيلسوف الذي ارتد الى الايمان » (Cf. François Rousseau, Regne de Charles III d'Espane, I, 196, 232; II, 54)
وقد كتب دوق البا الى روسو ويبعث اليه بهدايا نفيسة . ولكن جميع هؤلاء النبلاء والاشراف ماتوا في احضان الكنيسة الكاثوليكية بالرغم مما أبدوه احياناً من التحرر ؛ وجميعهم ندموا على ما قاموا به واستغفروا الله تماماً كما فعل الحكم الثاني .

٣٠ – اي انهم لم يفرضوا الاسبانية عليهم ولم يستطيعوا ان يغيروا لغتهم ولا نجحوا في ضمهم الى جوهر الحياة الاسبانية . غير ان الاسبان نجحوا نجاحاً يسيراً في تكييف الحياة عند اهل نابولي وفي مس جوهر كيانهم . يقول كروتشي « ان الولاء الخالص الذي اظهره نبـــلاء نابولي لاسبانيا وملوكها ، ومواثيق الشرف التي اخذوها على انفسهم ان يكونوا مواطنين مسالمين بعد ان اخضعهم الاسبان وسلبوهم حريتهم واستقلالهم جعلت اهل نابولي يدافعون عن ملك نابولي وملك اسبانيا بشجاعة وتضحية لم تعرفا عند من تقدمهم . فانهم لم يقاتلوا بهذه الروح عندما كان يحكمهم ملك نابولي (Croce, Storia del regno di napoli 1944, pp. 115—12I. وقد اشتهر فرسان نابولي في القرن السابع عشر بشجاعتهم في ساحة الوغى . فالمعركـــة الشهيرة المعروفة بانتصار براغ (١٦٢٠) الـــتي خلصت آل هبسبورغ كان الفضل فيها لكتيبة من اهل نابولي . ولكن هذه الشجاعة في نظري كانت صفة طارئة وليست منبثقة من جوهر الحياة وتركيبها . لانه بعد انقضاء قرن واحد على احتلال الاسبان لنابولي عاد اهل ايطاليا الى سجيتهم الاولى والى خصائصهم الحياتيـــة . فقد كانوا اذكياء ، وكانوا ذوي مواهب فنيـــة ، لكن مزاجهم لم يكن كـــذلك (Cf. Croce, op. cit, pp. 224—5). اما فيما يتعلق ببلجيكا ، وبالرغم من كل ما كتب عن فساد الحكم الاسباني فيها فان البلاد ظلت امينة مخلصة لملوك اسبانيا حتى ابان الفساد الذي طغى في عهد شارل الثاني . وقد كان للقب «كاثوليكي» الذي يلقب بـه ملوك اسبانيا اثر روحي عظيم على عامة الناس . وقد احتفظت اسبانيا بالسيطرة على بلجيكا حتى عام ١٧١٣ وذلك بفضل « النفرة التي ولدتها الكلفينية الهولندية والغالية الافرنسية » (H. Pirenne, Hist. de Belgique, 1926, V., p. 50) ونضيف الى هذا ان حدود بلجيكا الحالية هي الحدود التي كانت حدود بلجيكا ايـام الاحتلال الاسباني سنة ١٧١٣ . ولولا الاحتلال الاسباني لكانت هولندا ضمت اليها المقاطعات الفلمنكية ، وفرنسا المقاطعات التي تتكلم الافرنسية . اي انه لولا اسبانيا لما كان في الوجود دولة اليوم تعرف بدولة بلجيكا .

٣١- Quoted by G. E. Von Grunebaum in «Growth and Srructure of Arabic Poetry» in The Arab Heritage, ed. by N. A. Earis, pp. 136, 148.

٣٢- In M. Asin, Abenmassarra y su escuela, 1914, p. 52.

٣٣- El libro de las banderas de los campeones, de Ibn Sa'id al-Maghribi' tr. by E. Carcia Gomez, Madrid, 1942, pp. 133-135.

٣٤- M. Asin, Abenmassarra. y su escuela, p. 39.

٣٥- Libro infinido, ed. by J. M. Blecua, p. 91.

٣٦- Quevedo, Obras en verso, ed. by Astrana, 1932, p. 61.

٣٧- Histoire de Saint Louis, ed. by N. de Waillys, 319.

٣٨- Los caracters y la Gonducta, tr. by M. Asin, Madrid, 1916 p. 115. وتظهر القصة ذاتها في Raymond Lully (Evast y Blanquerna, Barcelona, 1935, p. 238) ولكن بصورة ملطفة . يقول الانكرنا للامبراطور : « ما أبخس ملكك الذي لا يساوي ثمنه ثمن الخبز الذي تأكله » .

٣٩- A. Conzalez Palencia and E. Mele, vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza, Madrid, 1943, III, 302. في هذا الحادث يشير دون دياغو الى علاقة غرامية مع وصيفة يهودية . يقول : « منذ ثلاثة اشهر وانا انعم بحب اجمل فتاة ايطالية . وبعد ان تم التفاهم بيننا على الزواج صدت عني قائلة انها يهودية ولا تستطيع « ان تعمل شيئاً ان لم اتهود انا » وبما انني كنت على وشك التهود فانني قبلت (III, 285) Cf. also pp. 284, 288, 291، 293, 297, 298. ولسنا ندري اذا كان دون ديساغو مازحاً ام جاداً عندما اشار بطرف خفي الى نسبه اليهودي عندما يقول «كنت على وشك» وفي شعر هزلي دعي دون دياغو « اليهودي الاول » .

٤

نشاط ابن خلدون *

في مصر المملوكية ١٣٨٢ - ١٤٠٦

ولتر ج. فشل

مقدمة

يحتل عبد الرحمن ابن خلدون المولود في تونس في ٢٧ ايار (مايو) ١٣٣٢ والمتوفى في القاهرة في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠٦ ، مكانة خاصة في اخبار التاريخ الأسلامية . ذلك بان المقدمة ، من حيث انها لبنة في بناء دراسة التاريخ ، تعتبر من افضل ما قدمه عالمٌ عربي أصالة وابداعاً .

« فالعلم الجديد » ، علم التاريخ ، الذي ادعى اكتشافه و « القوانين » الأصلية التي تتحكم في المظاهر الاجتماعية والتاريخية التي وضعها ، والعوامل الاقتصادية والجغرافية التي رأى انها تُعيّن السيرَ التاريخي ، وتصوره « للعصبية » (١) جميع هذه الأمور وغيرها كثير أحلّته مكاناً فريداً في ميدان العلم العربيّ والاوربي . فقد قيل فيه انه « لم يُتَح لمسلم ان تكون نظرته فيها مثل هذا الشمول ومثل هذه الفلسفة في آن واحد ، ولم يحاول ان يتقصى قوى

---

* من Semitic and Oriental Studies تحرير Walter J. fichel من منشورات جامعة كلفورنيه في فقه اللغات السامية المجلد ١١ ، مطبعة جامعة كلفورنية ، بركلي، ١٩٥١.

— منذ ان نشرت هذه المقالة في الاصل الانكليزي قام محمد بن تاويت الطنجي بنشر التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (القاهرة ١٩٥١) ، كما اتم واضع المقال كتابه Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952.

(المترجم)

الأحداث الخبيئة ، او ان يكشف القوى الخلقية والطبيعية العاملة تحت السطح ، او ان يستشف القوانين الثابتة للتقدم والانحلال في الأمة ... لقد فاق عصره كثيراً ، وقد اعجب به قومه لكنهم لم يلحقوا به . فكان ورثاؤه واتباعه من اهل الفكر مؤرخي اوربة العظام في العصور المتوسطة والحديثة مكيافلي وفيكووغبون » (٢) . ولقد اعتبره بعضهم انه مونتسكيو العرب ، (٣) وانه السابق في مضمار علم الاجتماع الحديث (٤) ، وانه في طليعة الفلاسفة الاجتماعيين ، (٥) واول مؤرخ للثقافة ، (٦) واول كاتب نظر الى التاريخ على أنه موضوع حَرِيّ بعلم خاص (٧) .

وما لا شك فيه ان اكثر من محاولة واحدة قد بُذلت للتعرف إلى اسلاف ابن خلدون عن طريق تحليل المصادر الأدبية التي افاد منها في بحوثه والتي قد يكون اقتبس منها اراءه التاريخية والفلسفية والاجتماعية (٨) . ومع ذلك فقد بدا جلياً ، بان مثل هذه الدراسات ، لا يمكنها ان توصلنا إلى جواب شاف فيما يتعلق باصول آرائه وتكوينها (٩) . وانني اجرؤ فاقرر بان المصدر الأصيل والاساسي الذي استمد ابن خلدون اراءه منه لم يكن هذه الكتب والمصادر — على ما لها من الأهمية من حيث انها يسرت له الوثائق والتمثيل لهذه الاراء — بل بالأحرى كان تجاربّ حياته الفريدة وتأملاته فيها (١٠) . ان خبرة ابن خلدون الفائقة في حلبة السياسة في المغرب واسبانيا هي التي اتاحت له سبيل التعرف الفريد لطبيعة الظواهر الاجتماعية والسياسية ، وتطور التاريخ والمجتمع ، وقيام الاسر والدول وسقوطها . فقد تولى ابن خلدون ، في بلاط كل اسرة هامة تقريبا .. وظائف متنوعة — فكان كاتباً ملكياً وحاجباً وقطباً سياسياً ومستشاراً ودبلوماسياً ومفاوضاً وسفيراً وحتى زعيماً ورئيساً للقبائل البربرية (١١) . هذا الاختبار يمكن ان ينظر اليه على انه المُلهم الاول والاساس الواقعي الأصلي الذي اقام عليه بناءه الاجتماعي الفلسفي الضخم . والى ذلك كان ابن خلدون يملك قدراً كبيراً من دقة الملاحظة وتوقد الذهن .

وقد وضع ابن خلدون ترجمة حياته فخلف لنا المصدر الأهم الذي لا غنى

عنه لفهم شخصيته وعمله . ومجرد ان يرى ابن خلدون انه من الاهمية بمكان ان يضع كتاباً يروي فيه احداث حياته ، قد يدل على ان الرجل كان يدرك لا اهمية اختباراته الفريدة فحسب ، بل الصلة الوثيقة بين قصة حياته وبين مآتيه الفكرية وفلسفته وفضله على علم الاجتماع .

لسنا نقصد من هذه الدراسة ان نعالج حياة ابن خلدون بكاملها . فحياته تقسم الى قسمين منفصلين اولهما في المغرب واسبانيا حتى سنة ١٣٨٢ وثانيهما في مصر من ١٣٨٢ حتى وفاته عام ١٤٠٦ . وثاني هذين القسمين ما زال مجهولاً إلى درجة كبيرة ،وعلى اساس المصادر المتوفرة لدينا فانه لم يكن بالامكان ان نحصل الا على صورة جزئية مضطربة . وترجمة حياته ، المسماة الرحلة (١٢) او التعريف ، والتي كانت املنا في أن تزودنا بالتفاصيل كلها ، لم نكن نعرفها الا ناقصة (١٣) ، ولم تكن تتناول حياته بعد سنة ١٣٩٥ . فقد كان من المتعارف عليه ان السنوات الاحدى عشرة او الاثنتي عشرة الاخيرة من حياته في مصر لم تُدوّن قط . أما الآن فقد تغير الأمر ، فأصبح بامكاننا ان نتعرف الى تفاصيل اقامته في مصر بكاملها ، وذلك بسبب مخطوطة كاملة لترجمته عثر عليها ، ولم تنشر بعد ، وتسمى « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » (وهي محفظة في مجموعة مصطفى باشا في القاهرة) (١٤) : وهذه المخطوطة تترجم للمؤلف حتى سنة ١٤٠٥ (٨٠٧–٨) اي إلى قبل وفاته ببضعة شهور (١٥) . وهذا المصدر الجديد يمكّننا من النظر إلى كتب التواريخ والسير التي وضعها المؤلفون العرب في مصر المملوكية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (١٦)، وتقييم الاشارات المتفرقة الواردة فيها الى ابن خلدون تقييماً نقدياً (١٧) .

في مصر

منذ ان وطئ ابن خلدون ارض الكنانة اتخذها موطناً جديداً له ومقاماً ، ولم يتركها – باستثناء بضع سفرات قصار – حتى وفاته (١٤٠٦/ ٨٠٨) ولم يعد الى المغرب وطنه الاول .

ما نوع النشاط الذي قام به ابن خلدون اثناء اقامته في مصر ؟ هل اتيح له ان يعود ، كما كان من قبل ، قوة دافعة وشخصية رئيسية في المجال السياسي ؟ وهل قام بدور السياسي ورجل الدولة والدبلوماسي على نحو ما تم له في شمال افريقية واسبانيا ؟ هل انسحب من الحياة العامة وانصرف الى العلم والبحث بكل ما اوتي من نشاط ؟ ان المصادر تمكننا من الأجابة عن هذه الاسئلة وذلك بتصنيف نواحي نشاطه — كما ورد في هذه المصادر — على النحو التالي :

(١) ابن خلدون في حماية السلطان برقوق
(٢) ابن خلدون المعلم
(٣) ابن خلدون القاضي
(٤) ابن خلدون المستشار المغربي
(٥) ابن خلدون الرحالة
(٦) ابن خلدون المؤلف .

ابن خلدون في حماية السلطان برقوق

لم تكن السنوات الأخيرة التي قضاها ابن خلدون في تونس مما يسر . فقد لقي معارضة متزايدة في شدتها ، وعداوة ودسائس قام بها اهل البلاط الذين نفسوا عليه رفيع مقامه عند السلطان . فأوغروا صدره عليه . وقد كان صاحب القدح المعلى في هذه الدسائس امام مسجد تونس الشهير المفتي ابن عرفه (١٨) الذي تم له ان يقصيه عن بلاط السلطان .

نوى ابن خلدون ان يتخلى عن الحياة العامة البته ومع ان مداخلاته ومسؤولياته السياسية رفعته الى قمة الزعامة والنفوذ ، وثبتت شهرته على انه رجل دولة وفيلسوف ومؤرخ ، فقد تاق إلى ان يحرر نفسه من تلك المداخلات والمسؤوليات . اما وقد اضناه ان يكون دوماً عرضة لتقلّب اهواء السلطان وتغيّر مزاجه ، وان يكون دوماً هدفاً لما يحيكه حوله اهل البلاط من وشايات ، فانه فكر في ترك وطنه المغرب ، وتغيير المسرح الجغرافي لعمله . لقد خطر له ان يرتحل الى

مصر ، وينصرف بكليته إلى النشاط العلمي .

وقد اذن له سلطان تونس اخيراً بمغادرة البلاد والسفر شرقاً على اعتبار انه يعتزم اداء فريضة الحج . وصادف ان كان في ميناء تونس آنذاك سفينة يملكها تجار من الاسكندرية ، وكانت على وشك الاقلاع إلى تلك المدينة . يقول ابن خلدون « فتطارحت على السلطان (سلطان تونس) وتوسلت اليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي فاذن لي بذلك » (١٩) .

وبعد ان قضت السفينة نحو اربعين يوماً في سفر عاصف ، وصلت الاسكندرية ، وعليها ابن خلدون ، في كانون الاول (ديسمبر) ١٣٨٢ ، بعد عشرة أيام من اعتلاء الظاهر برقوق ، السلطان الجديد ، عرش مصر (١٣٨٢— ١٣٩٩) . قضى ابن خلدون شهراً كاملاً في الاسكندرية يعد العدة للحج . ولكنه ، بسبب احوال لم يتبين لنا بعدُ كنهها ، قرر تأجيل الحج والذهاب الى القاهرة ، فوصلها في كانون الثاني (يناير) ١٣٨٣ / ٧٨٤ .

وقد سمع ابن خلدون ، وهو بعد في المغرب ، الكثير عن القاهرة من التجار والرحالة والحجاج القادمين من مصر . وتذكرّ قولَ احد علماء المغرب له : « من لم يرها (القاهرة) فانه لم يعرف عز الأسلام (٢٠) » . والواقع أنّ الاثر الذي تركته القاهرة في نفسه كان بالغاً : فقد وصف جمال المدينة وعظمتها ونيلها ومبانيها واسواقها وصفاً فيه الكثير من الروعة .

الا انه ، من الجهة الأخرى ، لم يكن غريباً عن حلقات القاهرة الفكرية . فان شهرته كمؤلف للمقدمة وكتاب العبر وكرجل دولة ودبلوماسي كانت قد سبقته هناك . فانتشر خبر وصوله بسرعة واثار اهتمام اهل العلم . فليس غريباً ، والحالة هذه ، في أن يدعى إلى النزول على الرحب والسعة وأن يسعى أهل العلم ، شيوخاً وطلاباً ، الى تكريمه ودعوته إلى الاقراء في الأزهر (٢١) . ولما كان ابن خلدون قد اعتزم ان ينصرف إلى العلم والبحث انصرافاً كلياً ، فقد قبل هذه الدعوة ، وقرأ عدداً من الدروس لعلها تناولت فلسفته في التاريخ ونظريته في العصبية ، وتطور الدولة والمجتمع وسقوطهما .

وقد كان لظهور ابن خلدون على مسرح الفكر في القاهرة اثر بالغ في نفسه : فقد توثقت اواصر المودة بينه وبين الأمير ألطنبغا الجوباني (٢٢) وهو واحد من اكابر اصحاب النفوذ في بلاط السلطان برقوق . وكان هذا الأمير سبباً في تعريف السلطان بابن خلدون . ولسنا ندري فيما اذا كان السلطان رغب في هذا التعرف ، او ان ابن خلدون سعى الى ذلك . وعلى كل حال فان اللقاء الاول بين السلطان وابن خلدون انتهى الى صداقة وثيقة خالصة دامت طوال حياة السلطان وحكمه .

وهذه الصلة بين السلطان وابن خلدون والثقة التي اولاها اياه السلطان ، هي التي عيّنت نشاط ابن خلدون ومجرى حياته في مصر . فقد كان برقوق ينفرد به كثيراً ، وكل المناصب التي تولاها ابن خلدون في مجال التعليم والقضاء والسياسة انما كان منشؤها هذه الصلة الشخصية . وحيثما كان يشغر منصب ما ، سواء أكان ذلك في مدرسة ما ام في قضاء المالكية ، كان السلطان يفكر بابن خلدون على انه الاول والاصلح له. وقد وجد ابن خلدون في برقوق من يحميه ويرعاه ، بحيث انه اغرقه بالمنن والالطاف واغدق عليه العطاء وحباه من العطف ما يسر له السير في مشاريعه . وقد اعترف ابن خلدون باستمرار بالمقام الخاص الذي ناله والخير الذي جناه من هذه الصلة . فقد كتب قائلاً « منذ ان وصلت مصر والسلطان يحبوني بعطفه . لقد انساني فرقتي وابتعادي عن وطني » . هذه الصلة بصاحب الأمر كانت الدعامة الاساسية لحياته في مصر ، وهي المفتاح الذي يعيننا على فهم نشاطه التالي هناك (٢٣) .

ابن خلدون المعلم

كان اول منصب تولاه ابن خلدون في ظل برقوق هو وظيفة استاذ في المدرسة القمحية في القاهرة سنة ١٣٨٤ (٢٤) . كانت القمحية من منشآت صلاح الدين وقد خصها بتدريس الفقه المالكي . وقد عين ابن خلدون مديراً للتعليم بها وظل في عمله بضع سنوات . وقد كان اول دروسه فيها حدثاً ادبياً ، فقد حضره

كثيرون من اعيان البلاط . وكتاب « التعريف » يروي انه تحدث في ذلك اليوم عن الأسلام وانتشاره التاريخي وعن مجد مصر وصاحب امرها وتغنى بمديح المماليك وخص برقوق بقسط منه كبير وقال « اولوني عناية وتشريفاً ، وغمروني احساناً ومعروفاً ، واوسعوا بمهمتي ايضاحاً ، ونكرتي تعريفاً . » (٢٥)

وقد عهد الى ابن خلدون بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية الكائنة في حي بين القصرين (٢٦) فقام بذلك بعض الوقت حتى ذهب لاداء فريضة الحج . وبعد عودة ابن خلدون من مكة سنة ١٣٨٩ عينه برقوق استاذاً للحديث في مدرسة صرغتمش التي بناها الأمير سيف الدين صرغتمش وجعلها وقفاً . وقد فصّل ابن خلدون اخبار درسه الاول فيها في التعريف ، وكان درساً يدور حول موطأ مالك بن أنس (توفي ٧٩٥م) ، الذي كان ابن خلدون قد درسه على خيرة الاساتذة في تونس (٢٦) .

وقد احس ان اول ظهور له في هذه المدرسة كان نجاحاً كبيراً . فقد كتب « وانفض ذلك المجلس ، وقد لاحظتني بالتجلة والوقار العيون ، واستشعرت اهليتي للمناصب القلوب ، واخلص النجي في ذلك الخاصة والجمهور » (٢٧) . وقد اثر في نفسه ان حضر الدرس كثيرون من الرجال الممتازين ، وقد صفقوا له .

وبعد ان ترك مدرسة صرغتمش بسنة واحدة عُهد اليه بادارة الخانقاه البيبرسية وهي موءسسة صوفية هامة . ولم يعد عليه ذلك المنصب بالفخر فحسب ، ولكنه حمل اليه غنماً مادياً كبيراً (٢٨) . وقد خص درسه الاول في هذه المناسبة « بالعصبية » وانطباقها على تاريخ مصر في عهد المماليك (٣٩) .

وقد اعتُبِر ابن خلدون انه على درجة كبيرة من المقدرة كمعلم واستاذ . فقد ترك في نفوس اولئك الذين حضروا دروسه اثراً حميداً . والمصادر المعاصرة توءكد هذه الحقيقة المرة بعد المرة ، وهي بذلك توءيد حكمه على نفسه . فأن ابن حجر الذي عرفه شخصياً والذي حضر الكثير من دروسه يقول عنه انه « كان سلساً وحسن المحاضرة ».وابن الركراكي ، الذي كان ينقده نقداً شديداً ، يعترف بان « القاءه كان في غاية الجودة والإمتاع » . ومثل ذلك يقول العيني ،

وهو الذي يتهم ابن خلدون باعمال تدعو إلى اللوم . وحتى البشبيشي يمتدح مقدرته كمعلم جيد ومحدث لبق (٣٠) . اما المقريزي فانه ، بطبيعة الحال ، يكثر من مدح شيخه كما كان يسمي ابن خلدون (٣١) .

ابن خلدون القاضي

ان الدور الاكبر الذي أُعِدّ لابن خلدون لم يكن في مجال التعليم ، لكن في منصب قاضي القضاة ، المنصب الذي شغله ما لا يقل عن ست مرات اثناء اقامته في مصر (٣٢) ، ذلك المنصب الذي تمثّل فيه نشاطه الرئيسي في القاهرة . فقد كان قضاة القضاة هم اصحاب الفصل في شؤون القضاء في مصر . وقد كان هؤلاء اربعة ، واحداً لكل مذهب منذ ان جعل السلطان بيبرس الأمر كذلك (١٢٦٠ / ٧٧٦) (٣٣) . وقد كان لقاضي القضاة الشافعي ، وهو المذهب الرسمي في مصر ، التقدم على الآخرين . فقد كان له سلطة تفوق سلطتهم ، وكان له الاشراف على الايتام والوصايا والعهود وما الى ذلك .

وقد كان تعيين قاضي القضاة ، كما يراه الأسلام نظراً وعملاً ، امراً ملكياً خاصاً بولي الأمر . ومن ثم فقد كان من صلاحيات برقوق ان يعهد بهذا المنصب الى ابن خلدون . ويتضح لنا ، عندما نتذكر الصداقة الوثيقة التي كانت بين الرجلين ، لماذا كان برقوق يعين ابن خلدون في منصب القاضي المالكي كلما خلا المنصب من شاغله (٣٤) . وقد حاول ابن خلدون رفض مثل هذا الشرف ، لكنه حُمِل في آخر الأمر على النزول عند رغبة صديقه العالي الشأن والحاحه ، فتقبل خلعة من يد برقوق لمناسبة تنصيبه قاضياً للقضاة ، وتولى العمل في آب (اغسطس) ١٣٨٤ (١٩ جمادى الآخرة ٨٦٧) (٣٥) . فوجد نفسه مدفوعاً للمرة الثانية الى الحياة العامة ، وهي الحياة التي كان يأمل في الانصراف عنها . واخذ بتصريف شؤون القضاء من المدرسة الصلاحية في حي بين القصرين (قصري الفاطميين) في القاهرة .

اقبل ابن خلدون على عمله بخير ما عنده من النية الطيبة . وبالكثير من

المثالية ، مدركاً تمام الأدراك واجبه نحو الناس ونحو السلطان . وهو حاميه . وجرب ان يحقق ، غاية ما يستطيع ، هذه الثقة التي وضعها السلطان فيه . فهو يقول « فقمت بما دفع الي من ذلك المقام المحمود ، ووفيت جهدي بما امنني عليه من احكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم ، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة ، مسوياً في ذلك بين الخصمين ، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين ... جانحاً الى التثبت في سماع البينات ، واجراء العدل مجراه » (٣٦) . ويشرح لنا ابن خلدون الأسس التي استرشد بها في القضاء بين الناس ، ويبين الصعوبات التي لقيها . فقد اشاح عن امجاد كان يقبلها غيره من القضاة ، واصر على مقاومة اي ضغط كان يقوم به زملاؤه لحمله على المشاركة في أمور متعارف عليها . وقد كان الشهود العقبة الرئيسية في طريقه ، اذ ان البعض منهم كان يخون الأمانة او انه كان واقعاً تحت نفوذ رجال الدولة ، وبذلك استعمل هذا البعض منصبه لغايات نفعية شخصية او تحزبية . وكان على ابن خلدون ان يعنى بالمفتين ، الذين كانوا يتخذون صفة القضاة ويصدرون احكاماً تخالف رأي المحكمة . ووصفه للاصلاحات التي رأى من الضروري ادخالها — من مثل الغاء ظلامات معينة واصلاح بعض ما تواضع عليه الأعيان والأمراء من وسائل دنيئة — على غاية الخطورة لفهم النواحي القانونية لتلك الفترة من تاريخ المماليك (٣٧) .

وما لبث ابن خلدون ان مر به اختبار مرير . فقد لقيت اصلاحاته مقاومة عنيفة ، واثارت البغضاء والاستياء في الدوائر القوية النفوذ . ولعل خصومه كانوا يحسدونه لما كان يتمتع به من طيب الاحدوثة عند السلطان ، ولانهم كانوا يخشون ان تنتزع من ايديهم صلاحيات منحهم اياها الزمن ، ولو انها غير مشروعة . ويروي في التعريف « فكثر الشغب عليّ من كل جانب ، واظلم الجو بيني وبين اصحاب الوظائف » (٣٨) .

يبدو أن تعيين ابن خلدون في منصب قضاء القضاة قد اثار من اول الأمر ازورار الأعيان وبرمهم . فقد كانوا يرون في تعيينه للتدريس في الأزهر او القمحية او مدرسة صرغتمش امراً حقاً ومناسباً لرجل له صفات ابن خلدون ،

أما ان يُدعى « غريب » ، وحديث عهد بالهبوط في ارض مصر ، ليشغل احد المناصب القضائية الرئيسية ، ثم يجروء على ادخال اصلاح ، والغاء مصطلحات ورسوم ثابتة ، فأمر لم يكن في مقدور الناس تقبله عن طيب خاطر وبدون اعتراض . وعلى كل فان المعارضة التي لقيها احدثت رجة في دوائر القاهرة الرسمية ، ودعي القضاة والمفتون الى اجتماع خاص لبحث قضيته (٣٩) .

وقد وصلت انباء تعيينه قاضياً واخبار الصعوبات التي لقيها الغرب ايضاً ؛ حيث قيل في التعبير عن الاشمئزاز «كنا نعد خطة القضاء اعظم المناصب فلما وليها هذا (ابن خلدون) ، عددناها بالضد من ذلك » . واضاف السخاوي « ويقال ان اهل المغرب لما بلغهم ولايته (ابن خلدون) القضاء تعجبوا ونسبوا المصريين الى قلة المعرفة » (٤٠) . ولكن هذا القول الذي نقله السخاوي في ترجمته لابن خلدون يفقد الكثير من قيمته متى عرف القارئ ان صاحبه هو محمد بن عرفه ، مفتي تونس ، وهو اكبر خصوم ابن خلدون واشدهم عنفاً ، بحيث لا ينتظر منه اصدار حكم عادل في اية قضية تتعلق به (٤١) . ولكن نفراً من معاصري ابن خلدون من المصريين اعربوا عن استيائهم من الطريقة التي تصرف فيها ابن خلدون في شؤون القضاء . فالسخاوي يقول « فتنكر للناس بحيث لم يقم لأحد من القضاة لما دخلوا للسلام عليه مع اعتذاره لمن عتبه عليه في الجملة ، وفتك في كثير من اعيان الموقعين والشهود وصار يعزر بالصفع ويسميه الزج فاذا غضب على انسان قال زجوه فيصفع حتى تحمر رقبته . »(٤٢)

ومع ذلك فان مؤرخاً ومترجماً موضوعياً مثل تغري بردي يؤكد من جهة اخرى ان ابن خلدون كان يقوم بواجبه في القضاء مع مراعاة الكمال ، ويقرر ، ايضاً ، انه كان شديداً ، عندما يقول «كان ابن خلدون مسرفاً في دقته . فقد تجاهل شفاعة كبار القوم في البلاد ، وابى ان يصغي إلى توسلات الأغنياء . ولذلك فقد تكلموا عليه أمام السلطان حتى انه أعفاه من القضاء » (٤٣) . أما بعض النقاد الآخرين ، مثل الركراكي ، فقد عارضوا ابن خلدون على أساس الجهل والضعف في الأمور الشرعية وقلة اطلاعه على المصطلح والرسوم المقبولة (٤٤) .

ويبدو أن ابن خلدون نفسه كان يرى ان مقاومة جماعة من كبار رجال الحكومة له انما يرجع الى رفضه قبول الرشوة (وقد كان قبول الرشوة أمراً متفقاً عليه) وإلى تشدده في أن يكون قضاؤه في الأمر الذي بين يديه قائماً على طبيعة القضية .

وبالرغم من المحاولات التي بذلت لحمل برقوق على عزل الرجل الذي وضعه تحت حمايته ، فان السلطان أيده طويلاً . ولا شك أن هذا التأييد الأدبي هو الذي حمل ابن خلدون على القول « فقمت في ذلك المقام المحمود ، ووفيت عهد الله وعهده (السلطان) في اقامة رسوم الحق » (٤٥)

ومع ذلك فقد ابدى رغبة في اعتزال منصبه القضائي ، وزادادت رغبته في ذلك لما بلغه ان المركب الذي كان يحمل زوجه وابنه قد غرق . يقول ابن خلدون « نعظم المصاب والجزع ، (٤٦) ورجح الزهد ، واعتزمت على الخروج عن المنصب ، فلم يوافقني عليه ، لكنني خشيت ان النصيح ... خشية من نكير السلطان وسخطه (٤٧) . » لكن يقول « شملتني نعمة السلطان — ايده الله — في النظر بعين الرحمة وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم اطق حملها (٤٨).

ومما يجدر ملاحظته هو أن ابن خلدون ، رغم انه نحي عن القضاء ، فقد ظل السلطان يغدق عليه نعمة ويوليه تأييده ، وقد عهد اليه بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية (٤٩) .

يقول ابن خلدون في التعريف ان اصدقاءه ومريديه أمّلوا ان يروه في منصب القاضي ثانية . وقد تحقق هذا ، ولكن بعد اربع عشرة سنة . إذ لما فرغ المنصب بوفاة قاضي القضاء المالكي في عام ١٣٩٩ أعاد برقوق ابن خلدون إلى هذا المنصب الهام .

والظاهر أن ابن خلدون كان على اتم الاستعداد لقبول وظيفة قاض ، التي جهد في الحصول عليها منذ ان عزل لاول مرة . ففي ساعة من ساعات الثقة في النفس نراه يقول « وكان (السلطان برقوق) يراني الاولى بذلك ، لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأني من امراء دولته وكبار حاشيته ، حتى انقرضوا ،

واتفقت وفاة قاضي المالكية ... وكنت مقيماً بالفيوم – لضم زرعي هنالك ؛ فبعث عني وقلدني وظيفة القضاء » . ويقول عن تعيينه وعمله « فجريت على السنن المعروف مني ، من القيام بما يجب للوظيفة شرعاً وعادة وكان رحمه الله يرضى بما يسمع عني في ذلك » (٥٠) .

ولم يكد يمر عام على تعيين ابن خلدون ثانية في القضاء حتى توفي صديقه وحاميه السلطان برقوق (حزيران –يونيو– ١٣٩٩) . وبما ان قاضي القضاة يعينه السلطان شخصياً ، فانه ، بحسب العادة الاسلامية ، يفقد وظيفته ، بحكم الطبيعة ، عند وفاة السلطان ، ما لم يُعِدْه السلطان الجديد إلى وظيفته . وقد فعل ذلك السلطان فرج بن السلطان برقوق ، إذ ثبت ابن خلدون في وظيفته عملاً بوصية ابيه (٥١) . على أن ابن خلدون لم يلبث ان تعرض الى حملة جديدة ، او على الأصح الحملة القديمة على شكل أشد . وكان مما اتهم به انه زاد عدد نواب القاضي والشهود ، الأمر الذي لم يفعله في ولايته الاولى للقضاء (٥٢). وقد كان بمصر فقيه من المالكية « ينوب اكثر اوقاته عن قضاة المالكية ؛ فحرّضه بعض اصحابه على السعي في المنصب » (٥٣) . ويتهمه ابن خلدون بأنه رشا كبار أهل الدولة والامراء ليعينوه ، ويقول أن هذا الساعي تمت سعايته ؛ وبذلك عزل ابن خلدون من وظيفته في ايلول – سبتمبر – ١٤٠٠ (المحرم ٨٠٣) (٥٤) .

وعزله الثاني هذا من وظيفة القضاء ، لم يضع حداً لعمله كقاض . ولاشك في أن دعوة ابن خلدون لا اقل من اربع مرات لتولي القضاء بعد عزله للمرة الثانية يلقي كثيراً من الضوء الخاص على حال الدولة في ذلك الوقت . وقد مر بابن خلدون اكبر حادث في تاريخ حياته قبل ان اعيد للقضاء للمرة الثالثة ؛ ذلك هو التقاؤه بتيمور في دمشق (٥٥) في مطلع سنة ١٤٠١ . وغياب ابن خلدون الطويل عن القاهرة حمل الناس على الظن بانه توفي . فلما خلا منصب قاضي القضاة المالكي في القاهرة لم يكن ابن خلدون حاضراً ليملأه .

ولما عاد ابن خلدون من دمشق إلى القاهرة كان كثير الاهتمام بالعودة الى

القضاء . وتتواتر المصادر على انه كان حريصاً على ان يعين ثانية وانه نجح فعلاً (٥٦) . فقد أراد السلطان فرج ، على ما يبدو ، ان يكافئ ابن خلدون على ما قام به في سبيل المماليك وهو بدمشق وسفارته الى تيمور ، فعزل القاضي المالكي وهو جمال الدين عبدالله الأقفهسي (٥٧) بعد شهر واحد فقط من تعيينه في وظيفته « وأعاد ابن خلدون الى وظيفة قاضي القضاة » . كان هذا في نيسان (ابريل) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣) .

وقد لقي ابن خلدون حتى في ولايته الثالثة للقضاء سعايات وحملات ، فعزل مرة اخرى في شباط (فبراير) ١٤٠٢ (رجب ٨٠٤) ، ولكنه اعيد في تموز (يوليو) ١٤٠٢ (ذي الحجة ٨٠٤) وولي القضاء للمرة الرابعة الى ايلول (سبتمبر) ١٤٠٣ (ربيع الاول ٨٠٦) . وفي شباط (فبراير) ١٤٠٥ (شعبان ٨٠٧) ولي القضاء للمرة الخامسة وظل فيه فقط إلى ايار (مايو) ١٤٠٥ (ذى القعدة ٨٠٧) (٥٨) . وفي كانون الثاني (يناير) ١٤٠٦ (شعبان ٨٠٨) ولي القضاء مرة اخرى . ولكن لم يمر عليه الا وقت قصير (٥٩) حتى دهمه الموت (٦٠) فوضع حداً لحياته (٦١) في آذار (مارس) ١٤٠٦ (رمضان ٨٠٨) (٦٢) .

ابن خلدون مستشار الشؤون المغربية

لم تنقطع صلة ابن خلدون بالمغرب واسبانيا لما غادر تونس . لقد ظل يراسل الأصدقاء والعلماء ورجال السياسة ، وكانوا هم يتابعون اخباره ونجاحه في وطنه الجديد باهتمام كبير . وكان الزوار والحجاج (٦٣) والتجار من أهل المغرب يزورون ابن خلدون ، ابنهم الكبير ، إذا مروا بالقاهرة (٦٤) ، فكانوا يمدونه دوماً باخبار وطنه الاول . وقد كان هؤلاء الناس انفسهم هم الذين يحملون اليه أخبار المشرق لما كان هو مقيماً في المغرب (٦٥) . وكثيراً ما كان ابن خلدون واسطة تعريف هؤلاء بالسلطان . وقد تعرضت مرة قافلة حجاج مغربية للنهب وهي في طريقها إلى مكة ، فطلب أصحابها حماية السلطان وكان ذلك بوساطة

ابن خلدون الشخصية . وقد حدث ان هبط القاهرة رجل مغربي معروف اسمه الشيخ يوسف ورجا ان يتدخل السلطان برقوق في مصلحته مع سلطان تونس ، وكان برقوق في سورية ، فتولى ابن خلدون الأمر . فلما عاد برقوق إلى القاهرة قدم ابن خلدون الشيخ إلى السلطان ، فلبى طلب الشيخ (٦٦) . واحتفاظ ابن خلدون بصلاته مع اكابر القوم في شمال افريقية كان في نظر السلطان برقوق أمراً فيه الخير والفائدة .

ويبدو أن التأييد المطلق الذي كان ابن خلدون يلقاه لدى السلطان برقوق ، لم يكن الباعث عليه عناية السلطان بالعلماء عامة وابن خلدون خاصة باعتباره مؤرخاً كبيراً ، انما كانت ثمة رغبة عند السلطان في أن يفيد من مهارة ابن خلدون الدبلوماسية ومقدرته واتصالاته بالمغرب . ذلك بان السلطان كان حريصاً على الحفاظ على صلات الود مع جيرانه في المغرب . وفي الواقع أنّ دوراًبن خلدون في الوساطة بين مصر والمغرب ، بين الشرق والغرب ، مدونة في فصل خاص من التعريف هو « السعاية في المهاداة والالطاف بين ملوك المغرب والملك الظاهر . » (٦٧)

وقد كانت العلاقات « الدبلوماسية » بين حكام شمال افريقية وسلاطين المماليك في القاهرة تتخذ شكل تبادل الهدايا والرسائل والسفراء (٦٨) . وقد كانت هذه عادة قديمة العهد ، واستمرت على ذلك في أيام السلطان برقوق . فقد كان برقوق شديد الرغبة في الحصول على الاشياء الثمينة النادرة مما يوجد في المغرب وخاصة السلاح والحلي والبغال والخيل والسيوف والحرير والكتان والقنب والجلود والأصباغ والنحاس ، فافاد من صلات ابن خلدون مع حكام الغرب . وقد كان أشد هذه الامور طلباً خيول المغرب — وقد كانت الخيول مما يصدر حتى إلى ايطاليا وغيرها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

ومن الأمور البارزة انه لم يكد ابن خلدون تتوثق صلته ببرقوق ، حتى كتب إلى سلطان تونس يحثه على ارسال بعض الخيول الى برقوق — ولعلّ الأخير اقترح ذلك — لان خيول مصر من حيث القوة والجمال لا تداني خيول المغرب .

وقد ارسلت خمسة احصنة إلى برقوق ، لكنها لم تصله . فقد كانت ظهر على المركب الذي هلكت فيه زوج ابن خلدون وابنه اذ ثارت عليه عاصفة شديدة . وقد رغب برقوق ايضاً أن يبتاع خيولاً . يقول مؤلف التعريف « وبعث (برقوق) الي ، فحضرت بين يديه وشاورني في ذلك (شراء الخيول من المغرب) فوافقته ، وسألني كيف يكون طريقه (طريق المملوك) ، فاشرت بالكتاب في ذلك إلى سلطان تونس . » (٦٩) هذه وغيرها مما ورد في التعريف تشير إلى الدور الذي قام به ابن خلدون ، ولو الى حين ، بوصفه خبيراً ومشيراً في الشؤون المتعلقة بالمغرب . ويبدو أن ابن خلدون كان يدرك قيمة العمل الذي يقوم به لبرقوق ، ولفرج من بعده ، ويؤكد انه اكتسب بذلك سمعة « بسبب انهماكي في اقامة صلات دائمة بين هذين الملكين . » (٧٠)

ولعلّ هذا التعلق بالمغرب يفسر لنا احتفاظ ابن خلدون بزيه المغربي ، فلم يتخذ له زيّ القاضي المصري، الأمر الذيعابه عليه خصومه من معاصريه (٧١) . فقد ظل طيلة حياته « مغربياً » وغريباً ، وكان يبدي ذلك بشكل واضح في زيه وفي اشياء اخر (٧٢) . ومما يلفت النظر بشكل خاص انه إثر عودته من دمشق الى القاهرة بعث إلى سلطان المغرب بتفاصيل ما جرى له مع تيمور ، وذلك تجديداً لصلاته بالمغرب (٧٣) .

ابن خلدون الرحالة

كانت حياة ابن خلدون في الغرب حياة مثيرة . فقد تقلب في مناصب رفيعة متعددة ، لكنه كان ينتقل من سيد إلى سيد بقدر ما يبدل مكان نشاطه . فقد رأيناه في تونس وبسكرة وبجايه وتلمسان وغيرها من مدن شمال افريقية ، وفي غرناطة واشبيليه في الأندلس . أما في مصر فقد كانت حياته مستقرة بعض الاستقرار . ولم يترك مصر ، اثناء اقامته فيها ، سوى ثلاث مرات : إلى مكة وإلى دمشق وبيت المقدس والى دمشق ثانية . وكانت غيبته قصيرة :

وضع خطة اداء فريضة الحج في سنة ١٣٨٢ ، لما غادر تونس ، ولكنه لم

يقم بها الا في سنة ١٣٨٧ (رمضان ٧٨٩) . وقد اذن له برقوق بذلك كما أنه زوده بالمؤونة والنقد وودعه . فلما عاد في ايار (مايو) ١٣٨٨ (جمادى الأولى ٧٩٠) مثل بين يَدَيّ السلطان وحدثه عما جرى له . وقد بعث الحج في نفس ابن خلدون نشاطاً ، إذ لقي كثيرين من علماء الغرب والشرق (٧٤) .

وبعد ثلاث عشرة سنة خرج في سنة ١٤٠٠ (٨٠٢) لأول مرة إلى دمشق والقدس والأماكن المقدسة ، ولم يكن من قبل معروفاً انه كان « مسافراً الى القدس » ، والأشارة الوحيدة الى ذلك في المخطوطة الجديدة للتعريف (٧٥) : ويصف زيارته للقدس والمسجد الاقصى حيث ادى الصلاة ، ولكنه تمنع عن دخول كنيسة القيامة (٧٦) . ومن القدس ذهب إلى الخليل إلى مقام ابرهيم ، وفي طريقه مر ببيت لحم حيث اعجبه « البناء العظيم على موضع ميلاد المسيح » (٧٧) . ويرجح انه عاد إلى القاهرة في أيار (مايو) ١٤٠٠ ، منضماً في طريق عودته إلى جماعة السلطان فرج بظاهر المدينة وهو في طريق عودته من دمشق منتصراً على نائب السلطنة بسورية الأمير تنم الذي كان قد ثار على السلطان .

كانت رحلتا ابن خلدون إلى مكة والى القدس ارضاء لشعوره الديني ورغبة منه في العلم . لكن رحلته الثالثة والأخيرة إلى دمشق كانت شيئاً فرضه عليه السلطان فرج . ولنتذكر ان السلطان فرج ، لما بلغه خبر زحف تيمور على دمشق ، أعد حملة لصده مع جيشه (٧٨) . وقد اقنع الأمير يشبك ابن خلدون ان يصحب الجيش إلى دمشق (٧٩) . فغادر القاهرة مع الجماعة السلطانية في ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٠٠ ، ووصل دمشق في ٢٦ كانون الاول (ديسمبر) وظل فيها إلى ١٤ شباط (فبراير) ١٤٠١ حيث عاد إلى القاهرة فوصلها في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣)

والدور الذي قام به ابن خلدون في دمشق وتدلّيه من سور المدينة كي يلقى تيمور ، اكبر فاتحي العالم في عصره ، والأمور التي تحدّثا عنها في مدة خمسة وثلاثين يوماً — جميع هذه الأمور تمثل الذروة في حياة ابن خلدون المليئة

بالأحداث (٨٠) ، وكانت خاتمة سلسلة من الحوادث بدأت قبل اربعين سنة إذ أرسل سفيراً إلى بلاط الملك النصراني بدور الظالم في اشبيلية (٨١) .

وقد اتاحت هذه الأسفار لابن خلدون الفرص لتوسيع آفاقه والتعرف على مناطق وارض جديدة والالتقاء بالعلماء المشارقة ، وفوق كل ذلك الاطلاع على الكتب والوثائق في مكتبات الشرق وخزائنه ، وهي لم يكن ليراها لولا تنقله واسفاره (٨٢) . وقد كان الرجل ، على ما يبدو ، العالم الرحالة ، حتى ان الهدف الديني من حجه يبدو وكأنه فقد مكانه الأصلي . فانه يفصح عن ذلك بقوله « ثم كانت الرحلة الى المشرق لاجتلاء انواره ، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره في دواوينه واسفاره » (٨٣) . وقد جمع في القدس معلومات تتعلق بالعوامل الجغرافية والمناخية عن البلاد ، الأمر الذي يفسر لنا وصفه الدقيق كما يبدو في مقدمته (٨٤) . وقد استغل كذلك زيارته الاولى لدمشق للافادة العلمية ، كما يظهر من عبارة في المقدمة انه « وجد في احد مكتبات دمشق مخطوطة من تاريخ ابن كثير (٨٥) وانه عثر فيها في حوادث سنة ٧٢٤ (١٣٢٤) على ترجمة » كان يفتش عنها .

ابن خلدون المؤلف

لما غادر ابن خلدون تونس كان يعتزم ان ينصرف بكليته إلى الدرس وتجديد هواياته العلمية (٨٦) . ولكن ، كما لاحظنا من قبل ، لم تجر الرياح كما اشتهى . فقد أصابه في مصر ما أصابه في المغرب ، من صراع في نفسه بين رغبة ملحة للعمل والحصول على القوة والنفوذ في الجهة الواحدة ، والتفاني في سبيل العلم في الجهة الثانية . هذا الصراع الذي ظل الصفة التي غلبت على شخصيته (٨٧) . فقد كان في الوظائف العامة والمناصب العليا من الاغراء ما يحمله على تفضيلها على عزلة حياة العلماء .

فانه لم يكد يصل القاهرة حتى انجذب إلى الحياة العامة وحمل على التدخل في السعايات وما تتطلبه السياسة من ملابسات ، خاصة لما عُيّن قاضي القضاة

المالكي – وهذه هي الأمور بعينها التي كان يتوق إلى تجنبها في بيئته الجديدة . إلا أنه في الفترات التي كانت تمر به بين التعيين والعزل – وهي حالة كادت ان تكون مستمرة اثناء اقامته في مصر – كان يتابع اشتغاله بالعلم ، ويقضي وقته في عزلة العلماء . وبعد ان مني ابن خلدون بمرارة الخيبة اثر عزله الاول من القضاء اعتزم للمرة الثانية ان يهب وقته جميعه «منذ تلك اللحظة» للتعليم ودرس القرآن والتأليف « مؤملاً من الله قطع صبابة العمر في العبادة ومحو عوائق السعادة . » (٨٨) وهكذا نجده بعد عودته من الحج يقول « ولزمت كسر البيت ممتعاً بالعافية لابساً برد العزلة عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه لهذا العهد » (١٣٩٥) . وبعد عزله من القضاء للمرة الثانية (١٤٠١) قال ايضاً « ورجعت أنا للاشتغال بما كنت مشتغلاً به من تدريس العلم وتأليفه إلى أن كان السفر لمدافعة تمر (تيمورلنك) عن الشام . » (٨٩)

وما لا ريب فيه ان ابن خلدون اتيح له في هذه السنوات الطوال ، التي كانت تمر بين تحمله اعباء المناصب العامة واعتزاله ، ان يكون منتجاً في حقل العلم . فما الذي كتبه ؟ ما هي الكتب التي وضعها في هذه السنوات الثلاث والعشرين التي قضاها في مصر ؟ وما الذي كانت تعنيه هذه العبارة الواردة مراراً « الكتابة في العلم وتأليف الكتب » ؟ ان ابن خلدون لايبين قط نتائج عمله العلمي في مصر .

لا شك في أن اعداد دروسه ومحاضراته كاستاذ للحديث والفقه وما اليهما ، وخاصة خطبه في مفتتح التدريس – كل ذلك كان يستغرق الكثير من جهده العلمي والأدبي . وقد نظم الشعر ايضاً ، ولو ان نقاده لم يروا فيه شيئاً يستحق العناية (٩٠) . وكان ابن خلدون مغرماً بكتابة الرسائل ، ومراسلاته مع اصدقائه وقرنائه في المغرب تملأ المجلدات . يضاف إلى ذلك أن عمله كقاض ، إلى جانب وظيفته كنصوح للسلطان برقوق ، كان يحتاج إلى الكثير من الوقت والبحث والتحقيق .

ومع ذلك فهذا ما كان ليملأ وقته ولا ليرضي مطامحه العلمية . وأما انه

انتج اكثر من هذا فأمر لا يحتاج إلى دليل .

من المشهور ان مؤلفيه العلميين (٩١) اللذين تقوم عليهما شهرته على أنه احد كبار مؤرخي الأسلام قد وضعهما واتمهما مبدئياً وهو بعد في المغرب ؛ فان مؤلفه التاريخي «كتاب العبر» وضع (٩٢) بين سنتي ١٣٧٤ و ١٣٧٨ ، وقد رفع اجزاء منه إلى السلطان ابي العباس في تونس سنة ١٣٨٢ (٧٨٤) ، اي في السنة نفسها التي رحل فيها إلى مصر . على ان الكتب الموجودة اليوم بين أيدينا من هذا الكتاب تدل على انه اجرى فيها تغييرات واضاف اليه زيادات اثناء اقامته بمصر (٩٣) .

وفي الواقع فليس ثمة من ريب في أن ابن خلدون قضى سنوات كثيرة في مصر يقرأ ويبحث وينقب في سبيل اعادة النظر في كتبه والزيادة فيها . فقد اضيف إلى النسخة الأصلية لكل من المقدمة والعبر فصول وجمل هي نتائج اختباراته اثناء اقامته في مصر ، ومأخوذة من مصادر لم يتيسر له الحصول عليها وهو في تونس . ودراسة نقديّة مع تحليل ومقارنة للنسخ الخطية الموجودة بين أيدينا للمقدّمة وكتاب العبر (وهي دراسة كان يجب أن تتم من قبل) تمكننا من الوصول إلى طبيعة ما اضافه ابن خلدون في مصر إلى مخطوطاته الأصلية والقدر الذي اضافه . ولكن ، حتى وان قمنا بتحقيق محدود النطاق فان هذا التحقيق يدلنا على ان المقدمة في شكلها النهائي فيها قدر لا يستهان به من المادة الجديدة التي جاءت من مصر . واثر اقامته في مصر على المقدمة واضح من قوله « ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة (في الفلسفة والعلم) لرجل من عظماء هراة من بلادخراسان يشهربسعد الدين التفتازاني(المتوفى ١٣٩٠) » (٩٤) . أو قوله انه كان في مصر لما قبض السلطان برقوق على الأمير محمود وصادر أمواله (٩٥) . وقوله ايضاً أنه لما كان في المشرق (٩٦) ومثل هذه الأقوال موجودة متفرقة في اجزاء المقدمة (٩٧) .

وواضح إذن أن مؤلفاته التاريخية لم توضع بشكلها النهائي في المغرب ، إنما كان يُغَيّر فيها ويضاف اليها باستمرار في المشرق ، على مراحل مختلفة

ودرجات مختلفة ايضاً (٩٨) ، وقد ازداد معرفة نتيجة لاسفاره وملاحظاته ونتيجة لاطلاعه على خزائن الأدب في مصر وغيرها (٩٩) .

إلا أن جهود ابن خلدون في العلم في مصر لم تقتصر على مراجعة ما كان قد وضعه من قبل . لقد وضع ايضاً شيئاً جديداً . فمن ذلك مؤلف ، وضعه في القاهرة على ما يظهر ، هو ترجمة لتيمور ونسبه وتسنمه السلطة وفتوحه ومآتيه (١٠٠) . ولما التقى تيمور ذلك اللقاء التاريخي في دمشق ، سأله تيمور عن مؤلفاته ، قال ابن خلدون « قد وضعت كتاباً في تاريخ المشرق والمغرب ذكرت فيه جميع الحكام . وقد هيّأت اخبارك واود ان اقرأها عليك لتصحح ما فيها من اخطاء . » (١٠١) فاذن له تيمور بذلك ، ولما سمع نسبه سأل ابن خلدون أنّى تأتت له معرفة كل هذا ، فاجاب « من ثقاة التجار الذين هبطوا البلاد . » (١٠٢)

وثمة عمل أدبي آخر هو نتيجة هذا الحديث بين ابن خلدون وتيمور في دمشق . فقد اظهر تيمور — وكان محباً للتاريخ كما هو معروف — اهتماماً خاصاً بجغرافية المغرب وتاريخه . والظاهر ان ما زوده به ابن خلدون في اجابته على اسئلته لم يرو غليله ، فقال « لا يقنعني هذا ، واحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها اقاصيها وأدانيها وجبالها وانهاره وقراه وامصارها حتى كأني اشاهده . فقلت يحصل ذلك بسعادتك ... واقمت في كسر البيت ، واشتغلت بما طلب مني في وصف بلاد المغرب فكتبته في أيام قليلة ، وأوعبت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثنتي عشرة من الكراريس المنصفة القطع ، ورفعته اليه فاخذه من يدي وأمر موقعه بترجمته إلى اللسان المغلي . » (١٠٣) ولسنا ندري بالضبط فيما إذا كانت هذه الترجمة قد تمت فعلاً . فلا الترجمة ولا الأصل العربي وصل الينا .

وبالاضافة إلى ما قام به ابن خلدون من نشاط علمي اثناء اقامته في مصر من مثل مراجعة مؤلفاته التاريخية وتوسيعها ووضع رسالة خاصة في تاريخ المغرب ووضع تاريخ التتار (الططر) وتيمور ، فان عمله الأصيل ، وهو آخر ما نفح

به العلم ، هو التعريف ، الذي هو ترجمة حاله بقلمه . والترجمة الشخصية لم تكن حدثاً جديداً في الأدب العربي ، (١٠٤) فقد فعل ذلك قبله وبعده كثير من أهل العلم . الا أن ابن خلدون ، حينما قرّر ان يترك هذا الذخر للاجيال التي تأتي بعده ، كان يدرك أنّ اختباراته الفذة في حياته المليئة بالصور والعبر تستحق التدوين .

وقد كتب التعريف على دفعتين — الاولى تمت في مصر عام ١٣٩٤ وكان له اثنتان وستون سنة من العمر . وهذا الجزء هو الذي كان معروفاً إلى الآن . أما القسم الثاني الذي يروي احداث حياته حتى بضعة شهور قبل وفاته فقد كتب بعد عودته من دمشق سنة ١٤٠١ (٨٠٣) . وهذا القسم ، وهو الذي عثر عليه حديثاً ، يقع في نحو خمسين صفحة تتحدث عن اقامته في مصر ، هو مادة جديدة كلياً ، وهو المصدر الوحيد لمعرفة نشاط ابن خلدون في مصر (١٠٥) .

قد ينقد التعريف من حيث قلة تنظيمه وتكرار العبارات . ولعلّه كتب في فترات متقطعة ، فصلاً فصلاً ، ولذلك فانه ينقصه وحدة العمل الادبي الذي يجب ان يطلع علينا به المؤلف . ومع كل ذلك النقص ، فان النسخة الخطية الكاملة التي عثرنا عليها للتعريف وثيقة انسانية تاريخية من الطراز الاول(١٠٦). انها تمكننا من التفهم العميق لبعض النواحي السياسية والتعليمية والدينية والقضائية لحكم المماليك . وفوق هذا كله فانها مرشد لا يثمن لحياة رجل من اعظم الشخصيات التي عرفها الأسلام ونشاطه .

حاشية — بعد الفراغ من اعداد هذه الدراسة زرت استانبول حيث عثرت على نسختين اضافيتين كاملتين للتعريف . وسأفيد مما في هذين المصدرين الجديدين في الترجمة الانكليزية التي اعدها للتعريف ، وفي دراستي عن ابن خلدون وتيمور ، التي هي على وشك ان تتم . (وج.ف.)

هذه الدراسة تمت ونشرت بعنوان Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952. (المترجم)

الهوامش

١ – من حيث الفكرة المتعلقة بالعصبية راجع Fr. Gabrieli, « Il concetto dell' asabiyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun, » Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, LXV (1930), 473-512; T. Khemiri, « Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun, » Der Islam, XXI (1936), 163-188; also Gaston Bouthol, « L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, » Revue de Sociologie (Paris, 1932), والفصول المتعلقة بالموضوع في الدراسات التي وضعت عن ابن خلدون .

٢ – راجع R. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London, 1923), pp. 428-429. Note also the pertinent remarks by V. V. Bartold in Mussulman Culture (Calcutta, 1934), p. 66: « ان مقدمة ابن خلدون المشهورة هي اول المحاولات والوحيدة التي قام بها العرب للاستعاضة عن طريقة الاخبار بالطريقة العلمية ، واوضع قواعد لسير التاريخ . فقد كان التاريخ ، على ما فهمه ابن خلدون ، علماً جديداً . لقد كانت نظرياته مستقلة تماماً من نظريات اليونان العملية . فقد اتيح للمؤرخ العربي اختبارات تاريخية اوسع افقاً مما كان عند اليوناني . فبدلا من ان يقتصر هذا المؤرخ العربي في اتخاذ اساس ينير سبيله في نظرياته من التغير السياسي ، كما كانت الحال عند المؤرخ اليوناني ، فانه اعتمد تغير الاحوال الاقتصادية والانتقال من البداوة الى الاستقرار ومن القرية الى المدينة . ولسنا نعرف بعد أي معلمين واي كتب اثرت في ابن خلدون » .

٣ – J. Hammer - Purgstall, Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Iahrhunderten der Hidschra (1812).

٤ – L. Gumplowicz, «Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jehrhunderts, » in Soziologische Essays (Innsbruck, 1899).

٥ – Taha Hussain, Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris, 1917).

٦ – A. von Kremer, Ibn Khaldun und seine Cultur-Geschichte der islamischen Reiche (Vienne, 1879).

٧ – R. Flint, History of the Philosophy of History (Edinburgh, 1893), pp. 157-170. See also A. Muller, Der Islam im Morgen-und Abendland (Berlin, 1878), Vol. II, p. 666, « انه الاخير والاصيل بين مؤرخي العرب اجمالا . »

٨ – راجع آخر محاولات قام بهاغرينابوم G. E. v. Grunebaum, «As-Sakkaki on Milieu and Thought, » JAOS, LXV, (1945), 62, and his Medieval Islam (Chicago, 1945), pp. 339-240.

٩ – يذكر ابن خلدون في مؤلفاته عدداً كبيراً من الكتب العربية التي قرأها واستعملها . وسنعد جدولا كاملا باسماء هذه المصادر لتنشر في مناسبة تالية ، ولكن هذه كلها لن ترشدنا الى حل القضية وهي اصول هذه الآراء الفلسفية والاجتماعية الاساسية التي استمد منها اراءه .

١٠ – من الضروري أن يتعرف المرء الى تقلبات حياة الرجل وان يفهم دوافعه وحقيقته العلمية . » v. Kremer, p. 6

١١ – راجع Kàmil Ayad, Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns (Stuttgart, 1930) ; E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat (Munich, 1932); H.A.B. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory (Bulletin, School of Oriental Studies; London, 1933), pp. 23-31; J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901). G. Sarton, Introduction to the History of Science (Baltimore, 1948), vol. III, Pt. 2, pp. 1767-1779.

١٢ – حاجي خليفه ، الجزء الثاني ص١٠١ رقم ٢٠٨٥ : راجع ايضاً Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe (Paris, 1826), Vol. I, pp. 390-394.

١٣ – نشر النص غير الكامل من ترجمة حياته في كتاب العبر الجزء السابع ص ٢٧٩ – ٤٦٢ بعنوان « التعريف بابن خلدون » . وقد لخص دي سلان هذه ونشرها بالفرنسية ، راجع de Slane (Journal Asiatique, Paris, 1844, pp. 50-60, 187-210 291-308,, 325-354) وقد أعيد نشره مع تصحيحات في Notices et Extraits (Paris, 1863-1868), Vol XIX, pp, vi - 1xxxiii.

١٤ – ان كاتب هذه السطور حصل على صورة لهذه المخطوطة ، وهي مكونة من ١٢٦ ورقة . وقد اشار بروكلمان (GAL, Suppl. II, pp. 342-3) الى هذه المخطوطة لكنه من المؤكد انه لم يعرف انها مخطوطة كاملة للتعريف . راجع دراسات عن مخطوطات ابن خلدون G. Gabrieli, « Saggio di bibliografia e concordanza della storia

d'Ibn Haldun, « Rivista degli Studi Orientali, (Rome, 1924), 169 - 211; Nathaniel Schmidt, « The Manuscripts of Ibn Khaldun, » JAOS, XLVI (1926), 171-176. and his study, Ibn Khaldun (mentioned below), pp. 47 - 53; M. Plessner, « Beiträge zur islamischer Literaturgeschichte, » Islamica, IV (Leipzig, 1931), 538 - 542, وتعالج بشكل خاص مخطوطات المقدمة وكتاب العبر

١٥ – الذي اعرفه ان اول من لفت النظر الى هذه المخطوطة كان طه حسين (op. cit. p. 15) ومن اشار اليها ولم يقرأها Nathaniel Schmidt, in his Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (New York, 1930), pp. 39-41 ; J. Montgomery, in JAOS., LI (1931), 328, وحيث يشير الى مخطوطة لم تنشر بعد هي تتمة ترجمة ابن خلدون الشخصية . وقد اكتشفت حديثاً وقد افاد منها محمد عبدالله عنان كثيراً في الترجمة الانكليزية لكتابه عن ابن خلدون Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941), لكن دراسته كثيرة الاخطاء المطبعية والغلطات وفيها كثير من عدم الدقة .

١٦ – المؤلفات الاوروبية التي عالجت تاريخ مصر في عصر المماليك ليس فيها الا القليل مما يمكن ان يفيدنا في هذه الناحية ، ولعل المؤلفين لم يدركوا اهمية الدور الذي قام به ابن خلدون في مصر . راجع G. Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats in Epypten, Vols I and II (Stuttgart, 1860; 1862); Stanley Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages (London, 1901); G. Wiet, L'Egypte arabe, de la conquête arabe à la conquête ottomane (642-1517) (Paris, 1937).

١٧ – ان البحث الذي قام به كاتب هذه السطور عن مخطوطات أخرى للرحلة ادى الى انه حصل من الاستاذ هـ. رتر في استانبول على ما يبين وجود نسختين اخريين للرحلـة ، الواحدة في ايا صوفيا رقم ٣٢٠٠ والثانية في اسعد افندي رقم ٢٢٦٨ . ولم يكن بالامكان يومهـا (٢٦ آب – اغسطوس – ١٩٤٧) التأكد فيما اذا كانتا نسختين كاملتين ، بسبب وجودها في داخل بلاد الاناضول ولم يكن الحصول عليها متيسراً . ولم يتمكن كاتب هذه السطور من الاستيثاق فيما اذا كانت هذه النسخ المتفرقة في المشرق – مصر وتونس وغيرها – هي كاملة . راجع الحاشية في آخر المقال .

١٨ – فيما يتعلق بابن عرفه راجع التعريف ورقة ٩٠–٩١ (تاويت ٢٣٢) والعبر الجزء السابع ص ٤٤٩ و٤٥١ . راجع ايضاً R. Brunschvig, La Berberie orientale sous les Hafsides (Paris, 1947), Vol. II, p. 391. كان ابن عرفة وابن خلدون من اقوى وابرز شخصيات البلاط الحفصي في القرن الرابع عشر . ويمكن ان نعتبر حسد ابن عرفه ومنافسته لابن خلدون احد الاسباب الرئيسية التي حملت ابن خلدون على

مغادرة البلاد الى مصر .

١٩– التعريف ورقة ٩٦ (تاويت ٢٤٥) . يرى كثيرون ان ترك ابن خلدون بلده كان في الواقع هرباً. راجع ابن حجر في MS Arabe 1603 Paris, fol, 223. ؛ شذرات ج٧ ص ٧٧. لقد أخر سلطان تونس اسرة ابن خلدون املا في حمله على العودة الى تونس . التعريف ورقة ٩٧ (تاويت ٢٤٩) .

٢٠– التعريف ورقة ٩٦–٩٧ (تاويت ٢٤٦ – ٢٤٨) ، العبر ج ٧ ص ٤٥٢ .

٢١– التعريف ورقة ٩٦–٩٧ (تاويت ٢٤٧ – ٢٤٨) ، العبر ج ٧ ص ٤٥٢ ، المنهل ورقة ٤٩ ، السخاوي جزء ٤ ص ١٤٦ .

٢٢– لا يشير ابن خلدون الى هذه الشخصية في التعريف بهذه المناسبة ، ولكن راجع العبر جزء٥ ص ٤٧٦–٤٧٨ ، المنهل ورقة ٤٩ ، النجوم جزء ٦ (الفهرست الابجدي) ، السخار جزء ٤ ص ١٤٦ .

٢٣– في التعريف اماكن كثيرة يتحدث فيها ابن خلدون عن كرم برقوق وعطفه عليه: التعريف ورقات ٩٧ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢١ (تاويت ٢٤٩ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ، ٣١٠ ، ٣١٠) رجع ايضاً التعريف ورقة ١٤١ – ١٤٢ (تاويت ٣٦٦ وما بعدها). راجع ايضاً العبر جزء ٥ ص ٤٦٧ وما بعدها جزء ٧ ص ٤٥١–٤٥٢ .

٢٤– التعريف ورقات ٩٦–٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ (تاويت ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٧٩) الخطط ج ٢ ص ٣٦٤، ٣٦٤ ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٢٥– النص بكامله موجود في التعريف ورقة ١٠٨–١١٣ (تاويت ٢٨٠–٢٨٥) .

٢٦– التعريف ورقة ١١٥–١٢١ (تاويت ٢٩٤–٣١٠) ، ابن الفرات جزء ٩ قسم١ ص٥٠ ، الخطط جزء ٢ ص ٤٠٣ .

٢٧– التعريف ورقة ١٢١ (تاويت ٣١٠) الخطط ج٢ ص ٤١٤–٤١٧ عن الخانقاه في مصر.

٢٨– حسب رواية ابن الفرات (ج ٩ قسم ١ ص ٦٥) فقد تلقى ابن خلدون خلعة خاصة على عادتهم في الخلع على من يتولى التدريس في مدرسة هامة . راجع التعريف ورقة ١٠٩، ١٢٢ (تاويت ٢٧٥ ، ٣١٠ ، ٣١٢) . بخصوص معنى « خلعة » راجع M. Quatremére in Maqrizi-Suluk (transl.; Paris, 1845), Vol. II, Pt. 2, pp. 70-79.

٢٩– التعريف ورقة ١٢٢، ١٢٤ (تاويت ٣١٠–٣١٣ ، ٣٢١ وما بعدها) ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السيوطي ج ١ ص ٢١٨ ، شذرات جزء ٧ ص ٧٧ .

٣٠– بخصوص العلماء الواردة أسماؤهم في السخاوي ج ٤ ص ١٤٧–١٤٨ راجع Brockelmann (GAL and Suppl.) and Encyclopeia of Islam.

٣١- لم يكن المقريزي تلميذاً حضر دروس ابن خلدون فحسب ، ولكنة كان معجباً به وتابعاً له . وقد اشار اليه بقوله « شيخنا » و « استاذنا » . وقد تحدث عن « مقدمة » ابن خلدون حديث احترام فاشار اليها على انها فريدة وانها خلاصة المعرفة والعلم وانها لا تجارى وهي نتيجة علم غزير وبصيرة نيرة . وقد نقل السخاري (ج ٤ ص ١٤٧، ١٤٨) عن المقريزي من « العقود » و « السلوك » (غير المنشور) . على ان معاصري المقريزي لم يوافقوه على نظرته الى ابن خلدون ، وردوا اعجابه بابن خلدون الى انهما كانا يتفقان في الميل الى الفاطميين . ان اثر ابن خلدون في المقريزي حري بدراسة خاصة . راجـع اغاثة الامة بكشف الغمة للمقريزي (القاهرة ، ١٩٤٠) . والقلقشندي وهو معاصر لابن خلدون ينقل عن العبر كثيراً . راجـع W. Bjoerkman, Beitraeg zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten (Hamburg, 1928); also G. Wiet, Les Biographies du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte, Cairo, 1932).

٣٢- لم يكن في عزل القاضي وتعيينه مرات متعددة اية غرابة في ذلك الوقت. فابن حجر العسقلاني (تو ١٤٤٩) ، وهو من علماء تلك الايام ولي القضاء ست مرات. راجع Brockelmann, GAL, Vol. II, p. 67.

٣٣- راجع بخصوص بيبرس الكتب الوارد ذكرها في الهامش رقم ١٦ اعلاه .

٣٤- كان ابن خلدون ، بوصفه مغربياً ، مالكي المذهب ، وهو المذهب الرسمي لشمال افريقيا .

٣٥- وردت اخبار توليته قضاء المالكية غير مرة في التعريف - ورقات ٩٨ ، ١٠٨ ، ١١١، ١١٥ ، ١٢١ (تاويت ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ -٣٠٠ ، ٣١١) ، راجع ايضاً كتابات معاصريه : النجوم ج ٦ ص ٢ ، ١٦ ، ١٢٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، المنهل ورقة ٦٩-٥٠ ، الخطط ج ٢ ص ٧٦ ، ١٩٠ ، ابن اياس ج ١ ص ٢٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ : السيوطي ج ١ ص ٢١٨ ، ج٢ ص ١٢٢-١٢٤ . على ان جداول القضاة المالكيين في ما رواه السيوطي ليست موضع ثقـة تامة ، ولذلك يجب ضبطها بمقابلتهـا بمصادر اخرى.

٣٦- التعريف ورقات ٨٩ ، ٩٩ (تاويت ٢٥٤ ، ٢٥٨) ، العبر ج ٧ ص ٤٥٢ .

٣٧- يخص ابن خلدون منصب القاضي وما يمت الى وظيفته بصلة بفصل في مقدمته . راجـع المقدمة ص ، ولا شك في انه افاد مما ذكره الماوردي في الاحكام السلطانية ، وهو وصف كلاسيكي . بخصوص كل ما يتعلق بالقاضي في الاسلام من حيث اصل المنصب والصفات المطلوبة في القاضي الخ . راجع Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (Lyon: Vol. I, 1938; Vol. II,1943).

Gaudefroy-Demombynes (in Revue des Etudes Islamiques, 1937, pp. 109-147) and J. Schacht (in Orientalia, Rome, 1948, Vol. XVII, pp. 515-519); Also Annemarie Schim mel, « Kalif und

Kadi im spaetmittelalterlichen Aegypten, » in Die Welt des Islams (Berlin, 1942), Bd. 24, pp. 1-128.

راجع ايضاً التعريف (تاويت) ص ٢٥٥ وما بعدها (المترجم)

٣٨– التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩) . وقد استعمل ابن خلدون التعبير نفسه من قبل في تونس لما شعر بعداوة معاصريه بسبب نعم سيقت اليه في ما يشبه هذا . راجع التعريف ورقة ٢٩ (تا ٩١) ، العبر ج ٧ ص ٤٣٢ .

٣٩– التعريف ورقة ٩٨–٩٩ (تا ٢٥٩)

٤٠– السخاوي ج ٤ ص ١٣٦ .

٤١– راجع بشأنه هامش رقم ١٨

٤٢– السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٤٣– المنهل ورقة ٤٩–٥٠ .

٤٤– السخاوي ج ٤ ص ١٤٧ . والعبارة باصلها هي « وسئل عنه الركراكي فقال عرى عن العلوم الشرعية ، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها . » (المترجم)

٤٥– التعريف ورقة ١١١ ، ١٢١ (تا ٣٨٥ ، ٣١٠)

٤٦– مأساة اسرة ابن خلدون يراجع بشأنها التعريف ورقة ٩٧ ، ١٠٠ ، ١١١ ، ١٢٩ (تا ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٨٥) ، وكان ابوا ابن خلدون قد توفيا اثناء الطاعون الاكبر في المغرب سنة ١٣٤٩ (التعريف ورقة ٢٤ – تا ٥٥) .

٤٧– التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩ – ٢٦٠) .

٤٨– نفس المكان ، النجوم ج ٦ ص ١٢٢ .

٤٩– كان من المألوف ان يكون للقضاة ، مع مناصبهم القضائية ، وظائف تدريسية في الحديث او الفقه في المدارس الكبرى . فلم يكن غريباً تجميع عدد من وظائف التدريس بيد القاضي. راجع (Tyan, Vol. II, pp. 81-91)

٥٠– التعريف ورقة ١٣٣ (تا ٣٤٧) . هذا التعيين الثاني كان في ايــار (مايو) ١٣٩٩ (رمضان ٨٠١) .

٥١– نفس المكان . يقول ابن خلدون « وترتبت الامور من بعده كما عهد لهم » . بخصوص حكم فرج راجع هامش رقــم ١٦ والفصول الموافقــة في المقريزي وابن تغري بردى وابن اياس .

٥٢– قبسها السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٥٣– التعريف ورقة ١٣٤ ، ١٣٥ (تا ٣٤٨ ، ٣٥٠ .

٥٤– هذه الاشارة هي الى التعيين الثاني التي ورد ذكرها في الحديث بين ابن خلدون وتيمور. فقد جاء في التعريف ورقة ١٤١ ، ١٤٢ (تا ٣٦٩) ان تيمور سأل ابن خلدون «وكيف كانت توليته اياك القضاء ؟ فقلت : مات قاضي المالكية قبل موته بشهر ، وكان يظن بي المقام المحمود في القيام بالوظيفة ، وتحري المعدلة والحق ، والاعراض عن الجاه ،

قولاني مكانه ، ومات لشهر بعدها فلم يرض اهل الدولة بمكاني فادالوني منها بغيري . جزاهم الله » .

٥٥— On this event see the present writer's study, « Ibn Khaldun and Tamerlane, » in the I. Goldziher Memorial Volume (Budapest, 1951, Pt. II).

٥٦— المنهل ورقة ٥٠ .

٥٧— ابن خلدون يمتدح مقدرة هذا القاضي وتعقله وتقواه . التعريف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٢) راجع ايضاً السخاوي ج ٤ ص ١٤٨ ، السيوطي ج ٢ ص ١٢٢—١٢٤ .

٥٨— التعريف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٤) .

٥٩— يروي ابن حجر (انباء الغمر ، ورقة ٢٢٣) ان ابن خلدون ولي القضاء هذه المرة ثمانية ايام فقط . راجع ايضاً شذرات ج ٧ ص ٧٧ .

٦٠— ثمة اجماع على ان ابن خلدون مات وهو في منصب القضاء المرة السادسة ، وقد دفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر . راجع النجوم ج ٦ ص ٢٧٦ ، المنهل ورقة ٤٩ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ .

٦١— توفي يوم الاربعاء ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ (١٧ آذار — مارس — ١٤٠٦) ، وقد عاش ٧٦ سنة و ٢٥ يوماً بحسب التقويم القمري (او ٧٤ سنة شمسية) . راجع المنهل ورقة ٤٩ ، النجوم ج ٦ ص ٢٧٦ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ .

٦٢— ان الفترات التي شغل فيها ابن خلدون منصب قاضي القضاة هي كما يلي : (١) من تموز— يوليو— ١٣٨٤ الى حزيران—يونيو—١٣٨٥ (٢) من ايار—مايو—١٣٩٩ الى ايلول—سبتمبر — ١٤٠٠ (٣) من نيسان — ابريل — ١٤٠١ الى شباط — فبراير— ١٤٠٢ (٤) من تموز— يوليو — ١٤٠٢ الى ايلول — سبتمبر — ١٤٠٣ (٥) من شبــاط — فبراير — ١٤٠٥ الى ايار — مايو — ١٤٠٥ (٦) من كانون الثاني — يناير — ١٤٠٦ الى آذار — مارس — ١٤٠٦ اي الى وفاته .

٦٣— لما كان ابن خلدون حاجاً في مكة وصلته رسالة من الشاعر الوزير ابن زمرك الغرناطي مع قصيدة في السلطان برقوق . وقد طلب الشاعر ايضاً من ابن خلدون ان يبعث اليه كتباً من مصر . التعريف ورقات ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠١ ، ١٠٥ (تا ٢٢٧ وما بعدها ، ٢٦٢ ، ٢٧١—٢٧٢) . راجع بخصوص هذا الوزير الشاعر :

R. Blachère, «Le Vizir-Poete Ibn Zamruk et son oeuver,» Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, Vol. II, 1936, pp. 291 - 312; and E. Garcia Gomez, Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra (Madrid, 1943). See also A. R. Nykl, Hispano-Arabic

Poetry (Baltimore, 1946), pp. 366-369.

٦٤– لقد ظل المغاربة ، في افريقية واسبانية ، شديدي التعلق بابن خلدون وتابعوا نشاطه في مصر بشيء من الاهتمام ، فليس غريباً ان يكون عزله من القضاء قد وجد صدى في المغرب. فقد كتب قاضي غرناطه ، وهوصديق لابن خلدون ، يقول « وقدكان بلغ ما جرى من تأخيركم عن الولاية التي تقلدتم امرها ، وتحملتم مرها .... ثم تعرفت كيفية انفصالكم وانه كان عن رغبة من السلطان المؤيد هنالكم » . (التعريف ورقة ١٠٦ ، تا ٢٧٤ – ٢٧٥) .

٦٥– التعريف ورقة ٥٦ (تا ١٢٦) ، العبر ج ٧ ص ٤٢٨ – ٤٢٩ . وقد جاء في رسالة بعث بها ابن خلدون الى ابن الخطيب (سنة ١٣٦٧ – ١٣٦٨) « وأما المشرق فأخبار الحاج هذه السنة من اختلاله وانتقاض سلطانه وانتزاء الجفاة على كرسيه ... حتى لزعموا ان الهيعة (الهرج في الأزقة) اتصلت بالقاهرة أياماً » . راجع ايضاً العبر ج ٦ ص ٣٩٦ حيث يقول « ان أخبار المغرب وصلته في مصر على أيدي أولئك الذين وصلوها من تلك الديار » .

٦٦– التعريف ورقة ١٢٩ (تا ٣٤٠) . راجع بخصوص هذا الأمر كتاب الاستقصاء ج ٤ ص ٧٧ .

٦٧– التعريف ورقة ١٢٧ – ١٣٢ (تا ٣٣٥ – ٣٤٦) . يتحدث ابن خلدون كمؤرخ عن العلاقات السابقة بين المرينيين والماليك ويعطينا التفاصيل عن تبادل الأشياء بين الدولتين . وفي العبر تفاصيل أخرى حول هذه القضية . راجع العبر ج ٥ ص ٤٢٠ وما بعدها ، ٤٤٠ ، ٤٧٩ ، ٥٠١ . وقد وردت الرسوم المختلفة المتعلقة بهذه الأشياء في القلقشندي ، راجع ج ٨ ص ٧٩ (من تونس) وص ٨٤ (من تلمسان) وص ٨٧ (من فاس) وص ٩٩ و ١٠٣ – ١١٥ (من المرينيين) . ولسنا نريد أن نشير إلى جميع الوثائق التي توضح العلاقات بين المماليك وحكام المغرب . راجع :

M. Canard, «Les Relations entre les merinides et les mamelouks au XIVe siècle,» Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 1938-1941, Vol. V, pp. 41-81.

بخصوص العلاقات بين المماليك والحفصيين في تونس راجع :

R. Brunschvig, La Bérberie orientale sous les Hafsides, Vol. I (Paris, 1940), pp. 204, 216; Vol. II (Paris, 1947), pp. 311-429.

٦٨– كان حكام المغرب يبعثون إلى المشرق بسفراء مخصوصين في أحوال خاصة . فقد حمل سفراء من هذا النوع رسائل تهنئة وهدايا ثمينة إلى برقوق إثر عودته إلى العرش بعد الثورة التي قامت ضده ، أو لما تولى العرش سلطان جديد .

٦٩– التعريف ورقة ١٣٠ (تا ٣٤٠ – ٣٤١) .

٧٠– لقد نتج عن جهد ابن خلدون في تمكين الصلات بين مصر والمغرب حدث أدبي هام . فقد

اتخذ إحدى مناسبات تبادل الرسل والهدايا فرصة لإرسال نسخة منقحة ومزيد عليها من كتابه العبر إلى أحد سلاطين المرينيين بفاس . وهذه النسخة لا تزال محفوظة في مكتبة جامع القرويين . وتعتبر هذه النسخة أنها تحتوي على أتم ما وصل إلينا من الجزئين الثالث والخامس من العبر . راجع :

E. Levi-Proveçal in Journal Asiatique, 1923, pp. 161-168.

٧١– راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ ، وأيضاً :
Tyan. Vol. I. pp. 280-313; Quatremère, Maqrizi-Suluk, Vol. II, Pt. 2, pp. 72 ff.; R. Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements chez les arabes (Amsterdam, 1845).

٧٢– وقد روى ابن عربشاه ما يؤيد هذا فيما يتعلق بابن خلدون ، إذ قال أنه لما ظهر ابن خلدون مع بقية القضاة أمام تيمور ، لفت الزي المغربي نظر الفاتح الكبير فقال : « ليس هذا الرجل من بلادكم » . وكان ابن خلدون ، على ما رواه ابن عربشاه ، يعتمر عمة خفيفة أنيقة ويرتدي جبة على طوله وعليها حاشية حالكة السواد ، تبدو كأنها بدء الليلة الظلماء . راجع : J.H. Sanders, Tamerlane or Timur the Great Amir (London, 1936), p. 114.

٧٣– التعريف ورقة ١٤٧ (تا ٢٨٠) .

٧٤– التعريف ورقات ١٠٠ – ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢٢ (تا ٢٦١–٢٦٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٣١٢) وخاصة التعريف ورقة ١١٥ و ١٢١ – ١٢٢ (تا ٢٩٥ و ٣١٠ – ٣١٥) . قابل التفاصيل التي أوردها ابن الفرات ج ٩ ص ١٦ و ٣١ في وصف الطريق من القاهرة إلى مكة وما فيها من صعوبات .

٧٥– التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٤٩ – ٣٥٠) .

٧٦– يستعمل ابن خلدون تعبيراً كان شائعاً بين كتاب المسلمين وهو « القمامة » بدل « القيامة » . راجع المقدمة ، ياقوت (تو ١٢٢٩) معجم البلدان طبعة وستنفلد (ليبزغ ١٨٦٦ وما بعدها) ص ١٧٣ ، ٥٩٩ ، و Encyclopedia of Islam مادة القدس (« al - Kuds ») . راجع أيضاً Le Strange, Palestine under the Moslems (London, 1890), p. 202.

٧٧– التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٥٠) و Le Strange, pp. 298 - 300.

٧٨– بخصوص تاريخ هذه الفترة وأحداثها راجع النجوم ج ٦ قسم ١ ص ٥٤ – ٦٢ و ٧٣ – ٨٥ ، ابن إياس ج ١ ص ٣٢٨ – ٣٣٣ ، وغيرها من التواريخ المعاصرة لها .

٧٩– لا ندري البواعث التي حفزت يشبك على أصطحاب ابن خلدون . قد تكون مقدرة ابن خلدون وصفاته الخاصة كدبلوماسي ومفاوض والثقة التي كان السلطان يوليه إياها حملت

يشبك على اعتباره ذا قيمة خاصة بين اتباع فرج. وقد حدث كثيراً أن اصطحب السلاطين القضاة في الحملات العسكوية . راجع تيان ج ١ ص ٣٠٠ . وكثيراً ماكلف القضاة بمهام المفاوضة والسفارة . تيان ج ١ ص ٣٣٠ وج ٢ ص ١٢٨ ، القلقشندي ج ٤ ص ٣٦ وج ١١ ص ٢٠٧ . ولم يكن ابن خلدون يومها في ولاية القضاء ، على ما يؤكده هو نفسه والمصادر الأخرى . راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السلوك ورقة ٢٤ وما بعدها .

٨٠– راجع لكاتب هذه السطور مقالا عنوانه « Ibd Khaldun and Tamerlane » حيث درست I. Goidziher memorial Volume (Budapest 1951) Pt. II هذه المشاكل بتفصيل. راجع ايضاً في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق المجلد ٢٢(١٩٤٧) ص ٣٩٦–عجالة للمغفور له محمد كرد علي عن « ابن خلدون وتيمورلنك » . ٤٠٧ والمجلد ٢٣ (١٩٤٨) ص ١٥٩ ، راجع ايضاً مجلة المجمع المذكورة مجلد ٢٢(١٩٤٧) ص ٣٩٦–٤٠٧ . ثمة شبه بين لقاء ابن خلدون وتيمور ولقـاء غوته ونابليون في :

A. Muller, Der Islam im Morgen - und Abendlend (Berlin, 1878,) Vol. II, p. 670.

٨١– بخصوص سفارة ابن خلدون نيابة عن ملك غرناطة الى بدرو سنة ١٣٦٢ راجع التعريف ورقة ٣٦–٣٩ (تا ٨٤ وما بعدها) ، العبر ج ٧ ص ٤١٠ – ٤١٥ ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٥ ، كان واسطة تقديم ابن خلدون الى بدرو طبيب البلاط اليهودي ابرهيم بن زرزر وهو من اصدقاء ابن خلدون . وسفارة ابن خلدون الى بدرو وسفارته الى تيمور ، على ما بينهما من تباين في الاحوال التاريخية والغايات ، فيهما من عناصر التشابه الشيء الكثير . فمن ذلك ان كلا من الحاكمين على ما يروى ، عرضا على ابن خلدون ان يقيم عنده ويخدمه . ومن ذلك ورود اخبار البغلة في كل من المناسبتين . راجـع التعريف ورقة ١٤٦ ، ١٤٨ (تا ٣٧٧ ، ٣٨٠–٣٨١) . بخصوص بغلة قاضي القضاة راجـع تيان ج ١ ص ٢٨١ ، ٣٠٧ ، ٣١١ .

٨٢– كان ابن خلدون يدرك تماماً ، وهو بعد في المغرب ، ما ينقصه من اخبـار المشرق. التعريف ورقة ٥٦ (تا ١٢٦–١٢٧) العبر ج ٧ ص ٤٢٨ – ٤٢٩ . وكان يعتمد يومها على الحجاج ورواياتهم للحصول على حاجته من الاخبار ولا سيما اخبار مصر . إلا أنه بعد رحيله إلى مصر واقامته هناك ثلاثا وعشرين سنة ، اتيح له ان يتعرف الى المشرق قراءة ورحلة وملاحظة . ولكن ظل بعض معاصريه يشيرون الى جهله باخبار المشرق . راجع ابن حجر في السخاوي ج ٤ ص ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ والمقدمة ص ٦ (طبعة بيروت ، ١٨٧٩) .

٨٣– المقدمة ص ٦ .

٨٤– المقدمة ص ٥٩–٦٠ .

٨٥– ابن كثير (توفي ١٣٧٣) وضع كتاباً عاماً في التاريخ هو البداية والنهاية . راجـــع
Brockelmann, GAL., Vol. II, p. 49; Suppl. II, p. 48.
والمقدمة نشر كاترميرج ٢ ص ٢٠٠ . هذه الفقرة موجودة في نسخة واحدة فقط من المقدمة وفي الترجمة التركية (راجع Prolegomena, Vol. II, p. 236.) . ولما ذهب ابن خلدون الى دمشق للمرة الاولى اصطحبه فرج بوصفه قاضي القضاة المالكي .

٨٦– التعريف ورقة ٩٦ (تا ٢٤٥) ، العبر ج ٧ ص ٤٤٢ .

٨٧– التعريف ورقة ١٠٠ و ١٣٣ (تا ٢٦٠ ، ٣٥٠) .

٨٨– التعريف ورقة ١٠٧ (تا ٢٧٨) .

٨٩– التعريف ورقة ١٣٥ (تا ٢٥٠) مثل هذه التعابير ترد كثيراً في التعريف . راجـــع ورقـــات ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ (تا ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢).

٩٠– المقريزي في السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، ابن الخطيب في المقري ج ٤ ص ٤١٣ وما بعدهـــا .

٩١– لم يكن العبر والمقدمة نتاجي ابن خلدون الوحيدين في اولى ايام اشتغاله بالعلم ، ولكنهما هما اللذان وصلا الينا . فقد روى صديقه الوزير لسان الدين ابن الخطيب (الاحاطة في اخبار غرناطة ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ. واعاد روايته المقري في نفح الطيب ، بولاق ، ج ٤ ص ٤١٤ – ٤٢٦ وخاصة ص ٤١٩) ان ابن خلدون قد وضع ما لا يقل عن ستة كتب اخرى هامة . ولم يصلنا من هذه الا الأسماء (ا) شرح البردة للبوصيري (ب) رسالة في المنطق (ج) تلخيص ابن رشد (د) تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي (هـ) رسالة في الحساب (و) شرح اصول الفقه لابن الخطيب . راجع de Slane, Prolegomena, Vol. I, p. xcix.

٩٢– راجع التعريف ورقة ٨٩ – ٩٠ (تا ٢٣٠ وما بعدها) ، العبر ج ٨ ص ٤٤٤–٤٤٥ ، Prolegomena, Vol. I, p. lxvii, . وقد انسحب الى قلعة سلامه في عمل وهران وقضى اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لتاريخه . انظر ايضاً الجملة الختامية في المقدمة. قال مؤلف الكتاب عفى الله عنه « اتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة اشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة ، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته والحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في اوله ، وشرطته وما العلم الا من عند العزيز الكريم . » (ص ٥٥٦) .

٩٣– انظر مثلا العبر ج ٥ ص ٥٤٠ – ٥٥٠ و ٥٦١ – ٥٦٣ وغيرها حيث تورد الاحداث.

التاريخية الى سنة ١٣٩٥ . لقد غادر تونس سنة ١٣٨٢ .

٩٤– المقدمة ص ٤٢٠ و ٤٩٩ . بخصوص هذا المؤلف راجع Brockelmann, GAL., II, p. 515; Suppl. Vol. II, p. 301, and Encycolpedia of Islam, Vol. IV, p. 634.

٩٥– المقدمة طبعة كاترمير ج ١ ص ٣٢٦ .

٩٦– المقدمة ٢٩٨ .

٩٧– المقدمة ٢٩٩ . راجع ايضاً الفصل السادس عن « العلم » في المقدمة (ص ٣٧٥ وما بعدها) الذي يظهر اختباراته في مصر بوضوح .

٩٨– في المقدمة اشارات من ترجمته لنفسه ، وهذه ستستخدم في وضع ترجمة لابن خلدون .

٩٩– في استانبول نسخة من المقدمة كتبت سنة ١٣٩٧ اي بعد وضعها بعشرين سنة ، وتعتبر اقدم نسخة لها . راجع M. Plessner, Islamica, 1931, p. 541.

١٠٠– التعريف ورقة ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٨ (تا ٣٥٠ ، ٣٦١ ، ٣٨٠–٣٨٣) . انظر ايضاً العبر ج ٥ ص ٥١٥ – ٥٣٥ ، ٥٥٤ وما بعدها حيث اضاف ابن خلدون اخبار التتار وتيمور .

١٠١– راجع ابن قاضي شهبه ورقة ١٨١ .

١٠٢– انظر ابن قاضي شهبه ورقه ١٨١ حيث يروي ان تيمور طلب من ابن خلدون ان يصحبه الى دياره . ومن الصعب التأكد فيما اذا كان ابن خلدون قد فكر جدياً بترك مصر والالتحاق بتيمور . فكرم السلطان فرج وتقدم السن بابن خلدون لا بد قد معناه من التفكير بمثل هذا الأمر . الا ان العداء الذي كان الكثيرون في مصر يناصبونه اياه قد يكون حمل ابن خلدون على التفكير بمكان آخر في العالم الاسلامي على نحو ما تم له لما غادر تونس الى مصر . ولا شك في ان ذلك يكون نهاية طريفة لحياة غنية لو ان الرجل قرر ان يجعل خاتمة مطافه في عاصمة تيمور سمرقند في اواسط اسية . وجدير بالذكر ان المؤرخ التركي حاجي خليفه يروي خطأ ان ابن خلدون توفي في سمرقند في خدمة تيمور (ج ٢ ص ١٨١) . وقد نقل هذه الرواية الخاطئة d'Herbelot في Bibliotheque Orientale, 1697, Vol. II, p. 418. كما نقله غيره خطأ ايضاً .

١٠٣– التعريف ورقة ١٤٢ وما بعدها و١٤٤ (تا ٣٧٠–٣٧٤) .

١٠٤– انظر دراسة Franz Rosenthal « Die arabische Autobiographie, » in Studia Arabica, Vol. I (Analecta Orientalia (Rome), Vol. XIV, pp. 1-40, esp. 33-34). ومع انه لم يعرف المخطوطة الكاملة للتعريف فانه نجح في تقييم حياة ابن خلدون الى سنة ١٣٩٥ .

١٠٥- الورقات (٩٦-١٤٩) التي تروي اخبار اقامته في مصر مقسمة على النحو التالي بالنسبة الى النسخة المصرية : ورقة ٩٦ سفره الى المشرق وتعيينه قاضياً في القاهرة (تا ٢٤٦)

ورقة ١٠٠ الحج الى مكة (تا ٢٦١)

ورقة ١٠٧ تعيينه مدرساً في الخوانق (تا ٢٧٩)

ورقة ١٢٢ تعيينه في خانقاه بيبرس وعزله (تا ٣١٢)

ورقة ١٢٧ محاولاته لاقامة تبادل في الهدايـا بين برقوق وملوك المغرب (تا ٣٣٥)

ورقة ١٣٣ تعيينه قاضياً للمرة الثانية (تا ٣٤٧)

ورقة ١٣٥ خروج السلطان فرج الى سورية لرد التتار (تا ٣٥١)

ورقة ١٤٠ لقاؤه مع تيمور سلطان المغول (تا ٣٦٦)

ورقة ١٤٥ عودتـه الى القاهرة (تا ٣٧٧)

ورقة ١٤٩ تعيينه قاضياً للمرة الثالثة والرابعة والخامسة (تا ٣٨٣)

١٠٦- نسخة القاهرة هي الوحيدة التي تختم بأبيات من الشعر (ورقة ١٤٩) .

المصادر العربية

الاشارة	الكتاب
الاستقصا	الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى – للناصري – ج ٤ – الدار البيضاء ١٩٥٥ :
التعريف	ابن خلدون – (١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً نسخة مصطفى باشا رقم ١٠٩ القاهرة :
التعريف (تا)	(٢) طبعة محمد بن تاويت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١
المقدمة	طبعة المطبعة الأدبية – بيروت – ١٨٩٧
العبر	كتاب العبر ، بولاق – ١٢٨٤ﻫ (سبعة مجلدات)
ابن الفرات	تاريخ ابن الفرات – الجزء التاسع طبعة قسطنطين زريق – بيروت ١٩٣٦ – ١٩٣٨
القلقشندى	صبح الاعشى – القاهرة – ١٩١٣ – ١٩١٩
الخطط	الخطط للمقريزي – بولاق – ١٢٧٠ (مجلدان)
السلوك	كتاب السلوك للمقريزي – نسخة باريس رقم ١٧٢٨
ابن قاضي شهبه	ابن قاضي شهبه الاعلام بتاريخ الأسلام نسخة باريس رقم ١٥٩٩
ابن حجر	(١) ابن حجر العسقلاني – انباء الغمر – نسخة باريس رقم ١٦٠٣
	(٢) رفع الاصر عن قضاة مصر – نسخة باريس رقم١٤٩
ابن عربشاه	عجائب المقدور في نوائب تيمور – كلكتا – ١٨١٦
العيني	بدر الدين العيني – عقد الجمان – نسخة باريس رقم ١٥٤٤

الاشارة	الكتاب
النجوم	ابن تغرى بردى — النجوم الزاهرة — طبعة وليم بوبر ، بركلي ، المجلد الخامس (١٩٣٢–١٩٣٦) والمجلد السادس (١٩١٥–١٩٢٣) .
المنهل	ابن تغرى بردى — المنهل الصافي — نسخة باريس رقم٢٠٦٨
السخاوي	الضوء اللامع — المجلد الرابع — القاهرة — ١٣٥٣
السيوطي	حسن المحاضرة — مجلدان — القاهرة — ١٣٢١
ابن اياس	بدائع الزهور — ثلاثة مجلدات — بولاق — ١٣١١ — ١٢
المقري	نفح الطيب - المجلد الرابع — بولاق — ١٢٧٩
شذرات	ابن العماد — شذرات الذهب — المجلد السابع — القاهرة١٣٥١
حاصي خليفة	كشف الظنون — سبعة مجلدات طبعة فلوغل — ليبزغ ١٨٣٥ — ١٨٥٨

بالفرنجية

Prolegomena	Les Prolegomenes b'Ibn Khaldon, traduit en francais par M. de Slane (Notices et Extrits, vols. 19-21; Paris 1863-1868).

٥

الفُتوّة (*)

هل هي الفروسية الشرقية

جيرارد زالنغر

ان المجتمع الاسلامي ، برغم القليل من المؤلفات والمقالات القيمة التي تناولته ، لا يزال من المواضيع التي تحملت النصيب الاوفر من اهمال الباحثين الحديثين في شؤون الشرق . ومهما كانت الاسباب التي ادت الى هذا النقص — وقد تكون الاسباب التي تفسره كثيرة — فانه من الواجب على الباحثين الراسخين في علمهم ان يدرسوا العالم الاسلامي على نحو ما درس المجتمع المسيحي . ومثل هذا العمل يتطلب تعاوناً وثيقاً ونقداً بناء يضطلع به المؤرخون الاجتماعيون وعلماء الاجتماع الذين يعرفون الظواهر الاجتماعية معرفة جيدة تفوق معرفة المستشرق ، ولو انهم من غير الاخصائيين في اللغات الاسلامية . ولئن كان ثمة من ينكر بان كارل هينرخ بكر (Carl Heinrich Becker) قد قام بابرز عمل في دراسة المجتمع الاسلامي ، فهؤلاء قلة من ارباب الرأي . على ان العمل الذي قام به بكر مدين في

(*) هذا المقال منشور في Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 94, No. 5, October 19, 1950 من منشورات الجمعية الفلسفية الاميركية ، فلادلفيا ، ١٩٥٠ .

واقعه لعناية الرجل بتبادل الآراء على نحو مفيد للغاية مع امثال مكس وبر (Max Weber) وارنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وابرهارد غوطين (Eberhard Gothein). ولكن رغبة منا في ان يكون التعاون بيننا وبين غير المختصين بالاسلاميات مجدياً بالنسبة للفريقين ، يجدر بنا ان نتحاشى نعت الظواهر باستعمال التعابير التي لا تصفها وصفاً صحيحاً .

فالاخصائي في الفروسية الاوروبية المقتنع بجدوى الدراسة المقارنة في فهم المشاكل التي تعرض له اثناء تنقيبه ، والراغب في البحث عما اذا كانت الفروسية معروفة في العصور الاسلامية الكلاسيكية — هذا الاخصائي ، قد يجد فائدة كبيرة في مقالين كتبهما فرانس تشنر (Franz Taeschner) هما « نظام الفروسية الاسلامية في عهد الحروب الصليبية » (Islamisches Ordensrittertum zur zeit der Kreuzzuge) والفتوة الفروسية في العصور الوسطى الاسلامية (Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters) وفيهما خدمة كبيرة وقيمة للتاريخ الاجتماعي . ولكن المعلومات التي يحويها المقالان تثير الكثير من الشك فيما اذا كانت تعابير مثل « الفروسية » (Chivalry) و « نظام الفروسية » (Order of Chivalry) تنم عن اكثر من مظاهر سطحية للحقيقة المنشودة في هذا الموضوع . وسنحاول في الدراسة توضيح هذه المسألة .

لسنا ننوي ان نعرض هنا لتفاصيل الدراسات التي قام بها الباحثون ، وخاصة في المانيا ، في موضوع الفتوة . بل الذي نرمي اليه هو ان نتناول تلك الناحية من الفتوة التي قرنها الباحثون بالفروسية الاوروبية . والبحث التالي هو دراسة نقدية للحقائق التي جمعها تورننغ وكاله وتشنر وڤتك (Thorning, Kahle, Taeschner, Wittek) والاراء التي ابدوها بهذا الصدد . ونحن نعترف لهم بفضل كبير ، حتى حيث لا نستطيع ان نقبل ما توصلوا الى اقراره .

من الصعب ان نعرف الفتوة تعريفاً يوضح قيمتها في جميع الحالات

والعصور التي استعملت هذه الكلمة فيها . وتخريج الكلمة اللغوي لا يلقي على المشكلة كثيراً من الضوء . فهي تستعمل احياناً في معناها الأصلي الدال على الشباب. ولكننا الآن معنيون بمعناها الفني الدال على جماع الفضائل الخلقية من شجاعة وكرم وشهامة وضيافة ونكران الذات وروح التضحية ، مرتبطة جميعها بطقوس معقدة كانت بعض الجماعات تراعيها مراعاة دقيقة . وقد كانت بعض ظلال المعاني التي توحيها هذه الكلمة تتغلب على البعض الآخر ، وذلك باختلاف الأوساط التي كانت تستعمل فيها في نطاق العالم الأسلامي . ويتضح أخيراً أن الكلمة اطلقت على منظمات متعددة ادعت ، في فترات مختلفة ، بانها تتعهد فضائل الفتوة والطقوس المتصلة بها ، وانها من جهة اخرى ترسم الصفة التي يتحلى بها من انقاد لمثال الفتوة او انسلك في مثل هذه المنظمة . فقد كان يطبق على مثل هذا الرجل « فتى » (جمعها فتيان او فتية) ، وهو تعبير كثيراً ما ترجم في بعض اللغات الاوروبية بمعنى « فارس» (Ritter, Knight, Chevalier).

ليس ثمة ما يدلنا على ان العرب في جاهليتهم ، أيام كانوا يعيشون حياة اقرب إلى البداوة ، وينزلون في اراضي الجزيرة القاحلة ، قد استعملوا كلمة فتى للدلالة على عضو منتم الى جماعة خاصة تتميز عن سائر القبيلة بالعمل من أجل هدف معين او بحسب طقس معين (والفتوة بالمعنى المجرد لم ترد في ما نعلم من الشعر العربي القديم) . ففي هذا المجتمع المتجانس الذي كان كل فرد فيه قبل كل شيء يمثل الفئة الاجتماعية التي ولد فيها ، لم يكن ثمة مجال لأي نوع من التفرقة الا عندما يتخلى الفرد عن الحماية التي تزوده بها جماعته ، ويقبل ان يعيش في منفاه حياة محفوفة بالمخاطر . واذن فالفتى ، في عرف العرب القدامى ، هو الذي تتجسد فيه الصفات التي تتطلبها القبيلة على اتم وجه ، وهي درجة كبيرة من الصمود يحقق للقبيلة ترابطها ، وشجاعة في القتال تضمن حماية كافية ، وكرم يحفظ للقبيلة اسمها الطيب في الجوار . ومن الجهة الثانية فان الشهامة والجود يساعدان الفرد على رفع مكانته ، ويمكنانه ، في الوقت نفسه ، من ان يمد يد العون إلى الآخرين . وهذا المثال القديم للفتى ، كان موضوع اهتمام الناس حتى بعد

ان استولى العرب على اقاليم الأمبراطورية البيزنطية والساسانية . فثمة قول يعزى إلى الخليفة معاوية بن ابي سفيان (٦٦١ — ٦٨٠) هو « انما الفتوة في الاطعام وضرب الرؤوس » (١) واذ كان الشعور الديني القوي بين عرب الجاهلية مفقوداً ، فان الفتوة (ولنستعمل الكلمة ولو ان وضعها فيما يبدو يعود إلى زمن متأخر) لم يكن لها دلالة دينية فيما بينهم — على الأقل فيما نعنيه نحن عندما نستعمل كلمة « دين » .

ولكن بعد ان تغلب العرب على الأمم المتحضرة في الشرق الادنى ، نجد كلمة فتى تستعمل استعمالاً يكاد يكون مقصوراً في الدلالة على اعضاء في جماعات ، حاولت كل منها ان تحقق فكرة الفتوة بوسائلها الخاصة . فعلى اي وجه نفسر هذه المسألة ؟

لقد أصبحت العربية وسيلة التفاهم بين الجماعات المستقرة ، واكثرها من سكان المدن . وهذا المجتمع ذو الحضارات الزراعية والمدنية المتباينة ، كان بينه وبين الجماعات القبلية البدوية التي سادت في بلاد العرب بون شاسع . ولم يكن المجال المتاح للفرد في هذه الدولة لان ينمي نشاطه محصوراً في نطاق القبيلة والأسرة والأمة . فهنالك جماعات متعددة كانت قد زهت في الأمبراطورية الرومانية (٢) في غضون ازمنة متطاولة نذرت نفسها لأغراض مختلفة . فمن جماعات الصناع وقدماء المحاربين الى منظمات للشباب او منظمات رياضية او دينية او اجتماعية خالصة . هذا المجتمع القديم ، الذي انضم اليه الكثير من العرب المستقرين ، تقبل الدين الجديد كما قبل الشعر الذي جاء به هؤلاء الجدد . واقتبس الى ذلك الكثير من المثل العليا عند العرب القدامى بسبب ما كان يتمتع به السادة الجدد من مقام خاص . على ان هذا المجتمع القديم طوّر هذه المثل بحيث سدت حاجاته الخاصة . وترتب على ذلك ان احتفظ القوم المستقرون بمُثُل الفتى ، بعد ان طعموها بصور من الحياة لم يكن لأهل الصحراء عهد بها من قبل.

لقد كتب فرنس تشنر عدداً من المقالات عن تاريخ الفتوة في الشرق الأدنى من العصر الجاهلي إلى الماضي القريب ، حينما كانت الفتوة لا تزال باقية الأثر

في النقابات المهنية . ولم يكتف تشنر بان وضع امامنا ما جمع من مواد وما وصل اليه من نتائج ، ولكنه عرض علينا جهود سواه من الباحثين . فلزام علينا عندما نستعمل كلمة « تاريخ » هنا ان نذكر دوماً حدود ادراكنا التاريخي عندما نعالج مثل هذا الموضوع المعقد . فان معرفتنا عن التاريخ الأسلامي الاجتماعي ، بل وعن التاريخ السياسي ، ليست بوجه العموم في مستوى البحث التاريخي الحديث. فالكثير من المصادر الأصلية لم ينشر بعد ، والكثير مما نشر لم ينل بعد من التمحيص النقدي ما يفي بحقه .

وثمة فجوات كثيرة في معرفتنا عن النظم . فالكتاب المسلمون الذي بحثوا في الفقه الدستوري قد شرحوا المثل واحكموا وصفها مستندين الى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بدلاً من الأوضاع الواقعية . فتفاصيل الحياة اليومية التي هي بالغة الأهمية بالنسبة الى المؤرخ الاجتماعي غالباً ما توجد في كتب الأدب على اختلاف انواعها ، واكثر ما ترد حيث لا ينتظر العثور عليها . ومن ثم فهناك حالات كثيرة لا يزال يعوزنا فيها اطار صالح نعتمد عليه في تنسيق المعلومات النزرة التي نملكها عن ظاهرة اجتماعية معينة . واذن فالوقت لم يحن بعد للوصول الى نظام مفصل . ان كتاب الفرد كريمر (Alfred V. Kremer) عن تاريخ حضارة الشرق في زمن الخلفاء (Geschichte des Orients uner den Chalifen) قد اصبح قديماً من وجوه كثيرة وكتاب ادم متز (A. Mez) عن الحضارة الأسلامية في القرن الرابع الهجري (واسمه الألماني Dei Renaissance des Islams) لا يعدو كونه الخطوة الاولى في سبيل تصوير جميع نواحي الحياة الثقافية والاجتماعية في قرن واحد تصويراً شاملاً ، وهو القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي).

وقبل ان ننظر في جماعة الفتوة في أيام الخليفة الناصر (١١٨٠ — ١٢٢٥) ، وهي التي أطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية ، يتوجب علينا ان نلقي نظرة على جماعات الفتوة الحربية التي قامت قبل ايامه . فهذا النوع من جماعات الفتوة كان معروفاً في القرن التاسع بين فئات من المتطوعين للجهاد في بلاد ما وراء النهر وخراسان . ويترتب علينا في صدد هذا البحث ان نشير الى أن

الفتوة كانت تضم جماعات من الرجال المسلحين الذين اسهموا في الجهاد دون ان يكونوا جزءاً من الجند النظامي . واهم من هذا ان نذكر ان الفتوة لم تكن قط أساساً لجيش نظامي في الدولة (٣) . وكثيراً ما عرفت العصور الوسطى فرقاً كبيرة من المتطوعة تقدمت للدفاع عن دار الأسلام . وبينما كانت القوى النظامية تخضع لقواد تعينهم الدولة ، كانت هذه الفرق تظل دائماً تحت قيادة رؤسائها الخاصين بها ، وكثيراً ما كانت تتحدى سلطة الدولة إذا لم ترضها أحوالها المادية ، وها هي هذه الفرق توجد على الحدود الشرقية للخلافة ، في خراسان وبلاد ما وراء النهر ، في القرن التاسع . وقد ارشدنا و. بارتولد (W. Barthold) إلى الثورات التي حركتها هذه الفرق ، والى الدور الذي لعبته في قيام الدولة الصفارية التي انشأها أحد قوادها (٤) . ولعل بارتولد كان مصيباً اذ سماها « نقابات المحاربين » . وعلى كل حال فليس ثمة اي شبه بينها وبين « الفرسان » (Knights) (٥) . ولما كان هذا الحكم ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى بحثنا ، فاننا نقتبس فيما يلي ما اورده متز عن هؤلاء المحاربين في سبيل الأسلام ، قال :

« وكذلك لم يهمل الناس واجب الجهاد ، واعتنوا به جادين على عادتهم دائماً ، وقد أراد كثير من المؤمنين الصالحين ان يدخلوا الجنة من باب الجهاد في سبيل الله ، فكان غزاة المسلمين من كل بلد وناحية يتدفقون كالسيل إلى مدينة طرسوس ، وكانت قاعدة حربية وثغراً من ثغور مملكة الأسلام مما يلي حدود الروم ، وهم اعداء الأسلام الذين ورثوا عداوته جيلاً عن جيل ، كما كانت ترد على تلك المدينة صلات أهل البر وارباب النعم من المسلمين الذين لا يستطيعون الخروج للجهاد بانفسهم . يقول ابن حوقل « ليس من مدينة عظيمة من حدسجستان وكرمان ... إلى مصر والمغرب الا وبها (طرسوس) لأهلها دار ينزل بها غزاة تلك البلدة ، ويرابطون بها إذا وردوها ، وتكثر لديهم الصلات ، وترد عليهم الأموال والصدقات العظيمة الجسيمة ، إلى ما كان السلاطين يتكلفونه وارباب النعم يعانونه وينفذونه متطوعين متبرعين ، ولم يكن في ناحية ذكرتها رئيس ولا نفيس الا وله عليها وقف من ضيعة ذات مزارع وغلات او مسقف من

فنادق » . *

« وكان أهل الثغور يكرمون في بغداد ، ويحكى عن ابي علي القالي اللغوي المشهور المتوفي عام ٣٥٦ هـ / ٩٧٦ انه سمي القالي ، لأنه لما انحدر إلى بغداد كان في رفقة فيها أهل قالي قلا ، وهي قرية من قرى منازجرد (بارمينية) .

« وكانت ثغور مصر المسماة بالمواحيز يعمرها أهل الديوان والمطوعة ، وكانت أحباس السبيل التي يتولاها القضاة تجمع في كل سنة ، فاذا كان شهر ابيب بعث القاضي ما اجتمع من أموال السبيل ، ففرقت على مواحيز مصر من العريش إلى لوبية ، واعطيت للمطوعة ومن كان فقيراً من أهل الديوان . وكانت بلاد ما وراء النهر ثانية ناحية تلي طرسوس من حيث وقوف اهلها للجهاد ، وذلك لما اشتهر به اهل ما وراء النهر من الشوكة وشدة البأس ، ومن انهم اكبر أهل الأسلام نصيباً في التضحية واعظمهم حظاً في الجهاد ...

« وكانت رغبة الخراسانيين في الجهاد وحميتهم له سبباً في سيرهم الى الجبهة الغربية في مملكة الأسلام ، وذلك عندما توالى نجاح الروم في مهاجمة بلاد الأسلام : ففي عام ٣٥٥ هـ / ٩٦٦ م خرج من خراسان قوم يظهرون أنهم غزاة ، وكان عددهم نحواً من عشرين الفاً ، وساروا حتى بلغوا الحدود الشرقية لدولة بني بويه ، ولكن سيرتهم لم تكن سيرة الغزاة ، فلم يكن لهم رئيس واحد ، بل كان لأهل كل بلد من بلادهم رئيس ، فاستراب بهم صاحب الحدّ ، وارسل بصورتهم ، وخالف ركن الدولة وزيره ابن العميد في امرهم ، وكاتب الحدّ بان يأذن لهم في الدخول ، فسار القوم باجمعهم ، ومعهم فيل عظيم من بين الفيلة ، واجتمع رؤساؤهم إلى الوزير ابن العميد ، وخاطبوه ان يسأل الأمير ركن الدولة ان يطلق لهم مالاً يستعينون به على أمرهم ، وظن ان القليل يكفيهم على رسم الغزاة ، فاذا هم يطمعون في شيء كثير ، وقالوا : « نحتاج إلى مال خراج هذه البلاد كلها التي في ايديكم ، فانكم انما جبيتموها لبيت مال المسلمين لنائبة ان تأتيهم ، ولا نائبة اعظم من طمع الروم والأرمن فينا ، واستيلائهم على

* ابن حوقل ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ثغورنا ، وضعف المسلمين عن مقاومتهم » ... فلما اصبحوا باكروا الحرب ، وهجموا على دار الاستاذ ابن العميد ... ولكن الوزير وركن الدولة تمكنا من هزيمتهم » (٦) .

يتضح من هذا ان هذه الجيوش المتطوعة التي استطاعت ان تظل بعيدة عن رقابة سلطات الدولة الشرعية انحطت بحيث اصبحت تضم جميع العناصر المشبوهة التي اتخذت الجهاد وسيلة لأشباع رغباتها عن طريق النهب والسلب (٧) . ومع انه ليس من الانصاف في شيء ان تنسب مثل هذه البواعث الى جميع المجاهدين ، فان القرائن الدالة على ما قامت به هذه العصابات من الاخلال بالنظام من الكثرة بحيث لا يجوز لنا ان نبرر تصرفها. ومع ذلك فقد كان دور هؤلاء المجاهدين احياناً حاسماً في التوسع السياسي الذي احرزه الأسلام . فمحمود الغزنوي ، مثلاً ، استخدم عشرين الف غاز جاء بهم من اماكن متفرقة في بلاد ما وراء النهر (٨) .ومع ان سلوك هؤلاء المجاهدين لم يكن دوماً متحلياً بالفضيلة ، فمن غير المستغرب انهم كثيراً ما كانوا يخضعون لقواعد حياة الصوفية ولمقتضيات التقشف .

ويترتب على ذلك ان نوجه اهتمامنا إلى مجال آخر من مجالات النشاط حيث قامت الفتوة بدور هام ، هو مجال التصوف الديني . ويجب ان نذكر ان اول ما وصلنا من اخبار الفتوة التصوفية جاء من خراسان، كذلك الذي وصلنا عن الفتوة المقاتلة ؛ وان ذلك يعود في كلا الأمرين إلى القرن التاسع . ومما يعتبر نموذجاً للفتوة التصوفية ما قاله ابو حفص عمر النيسابوري الحداد المتوفي بعد ٢٦٠ للهجرة ، ٨٧٣ للميلاد) . قال : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة فقال من كان فيه اعتذار آدم وصلابة نوح ووفاء ابرهيم وصدق اسماعيل واخلاص موسى وصبر ايوب وبكاء داوُد وسخاء محمد (صلعم) ورأفة ابي بكر وحمية عمر وحياء عثمان وعلم علي ، ثم مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه ، ولا يقع بقلبه مما هو فيه انه شيء ، ولا انه حال يرى عيوب نفسه ونقصان افعاله وفضل اخوانه عليه في جميع الأحوال » (٩) .

وثمة ما يدعو إلى الشك في ان الفتى الصوفي كان دوماً عضواً في منظمة فتوة ؛ ومع ذلك فاننا نعرف خبر فتى اسمه نوح كان صوفياً وفي الوقت ذاته رئيساً لمنظمة الفتيان في نيسابور (١٠) . ولما كان يوصف بالعيار ، فمن المحتمل ان جماعته كانت من أهل الجهاد ممن اشرنا اليهم قبلاً (١١) . فقد كان في خراسان (كان نوح من اهل نيسابور) سبعة عشر بيتاً محصناً للمقاتلة في سبيل الأسلام . وكان أهل هذه الأربطة لا يمارسون الحرب فقط ، ولكنهم كانوا يمارسون اموراً دينية ايضاً (١٢) . ومهما كانت الحال فان كتباً عن الفتوة اخذت تظهر منذ القرن العاشر وضعها بعض المتصوفة ترد فيها الكلمة « الفتوة » بالمعنى الصوفي التقشفي الخالص دون أن تكون ذات صلة بمنظمة ما . ولقد حلل تشنر بضعة كتب من هذا النوع (١٣) ، فلسنا بحاجة إلى معالجة هذه القضية هنا . وعلى كل حال فقد ظل المتصوفة يساهمون في العمل مع جماعات لم تكن صوفية في اصلها ، ونحن نعرف ان الذي ادخل الخليفة الناصر في الفتوة هو متقشف صوفي .

ويرى تشنر ان جماعات المحاربين التي تشمل ما يسميه « مقاتلة الحدود الادنين » أو « جماعة فرسان البلاط » أو « نظام الفروسية » تمثلها الجماعة التي يتزعمها الخليفة الناصر لدين الله (حكم ١١٨٠ ـــ ١٢٢٥) . ونرى المؤرخ العربي ابن الاثير يقول عن الناصر ما يلي :

« وجعل جل همه في رمي البندق والطيور المناسيب وسراويلات الفتوة ، فبطل الفتوة في البلاد جميعها الا من يلبس منه سراويل يدعى اليه ولبس كثير من الملوك منه سراويلات الفتوة ، وكذلك ايضاً منع الطيور المناسيب لغيره الا ما يؤخذ من طيوره ومنع الرمي بالبندق الا من ينتمي اليه . فأجابه الناس بالعراق وغيره الى ذلك الا انساناً واحداً يقال له ابن السفت من بغداد فانه هرب من العراق ولحق بالشام فارسل اليه يرغبه في المال الجزيل ليرمي عنه وينسب في الرمي اليه فلم يفعل فبلغني ان بعض اصدقائه انكر عليه الامتناع من اخذ المال فقال يكفيني فخراً انه ليس في الدنيا احد الا يرمي للخليفة الا أنا . » (١٤)

سنعرض لمسألة الباس الامراء سراويل الفتوة فيما بعد . أما هنا فسنتحدث

عن كتاب في الفتوة وضع لتستعمله جماعة الناصر .

وضع هذا الكتاب ابن العمار لمنظمة الناصر (لم يطبع النص العربي بعد) : والذي يؤخذ من تحليل بعض فقراته لا يحملنا على الأعتقاد بان الاراء والقوانين الواردة في هذه الفقرات موضوعة للمحاربين . فالمؤلف يوضح ان الذي اغراه بوضع الكتاب هو الرغبة التي لمسها عند جميع الناس في ان يكونوا فكرة دقيقة عن الفتوة . فهو يقول ان الحديث عن الفتوة قد كثر لا سيما منذ ان احياها الناصر . لقد جرب الجميع ان يسيروا في ركاب الخليفة ، فقرر المؤلف العربي ، رغبة منه في ان يخدم الخليفة ، ان يجمع كل قواعد الفتوة والمروة (١٥) (وهي صفة كثيراً ما تلازم الفتوة ، وقد تكون مرادفة لها) .

يعرف الاعضاء « بالفتيان » ويدعو كل منهم الآخر « رفيقاً » . واول « فتى » كان ابرهيم الخليل ، وخير من يمثل الفتوة النبي وعلي . ولما كانت الجماعة تتحلى بالفضيلة وكرم الضيافة ، فلم يكن للخطاة والسفهاء مكان فيها (١٦) . ويجوز لليهود والنصارى ان ينضموا اليها موقتاً لكن لا يجوز لهم ان يغدوا اعضاء نظاميين الا بعد اعتناقهم الأسلام (١٧) .

ويشترط في الفتى ان يكون مسلماً ذكراً حائزاً على جميع المؤهلات العقلية ، ويجوز ان يكون من الانس او الجن ، حراً او رقيقاً ، خصياً او حائكاً او حجاماً او كانساً الخ . ولكن ليس لمدمن على الخمر او المتاجر بها او جابي ضرائب او متولي عشور او قارئ بخث او شخص متهتك او ممثل او رقاص او مقامر او مشعوذ او جلاد طاغية الخ . ان يكون فتى . ويفقد الرجل « فتوته » اذا ارتكب احدى الكبائر او تمادى في احدى الصغائر . ويعد قتل الصاحب او الاعتداء عليه بقسوة من الكبائر . ولا يقتل مرتكبو الكبائر في الفتوة الا بعد تجربة توبة صادقة وضمانة كفيل . والفتيان ينتظمون في طوائف تسمى كل منها « بيتاً » ، وكل بيت ينقسم الى « احزاب » . والفتى الكبير يتعهد المريد « ويشده » عندما يقبل في الحزب ويتقبل منه العهد . ويتوجب على الرفيق الجديد ان يطيع كبيره ويكرمه كأبيه . ويسمى كبير الكبير « الجد » ، وتكون نسبته الى الرفيق الجديد مثل ذلك :

ومثل هذه « النسبة » تحدد العلاقة بين رفيقين موضوعين في عهدة كبير واحد ؛ ويعهد الفتيان الى « الوكيل » بالاشراف على « البيت » وادارة الاجتماعات ؛ وهو الى ذلك يدير شؤون القضاء وينفذ العقوبات . ويقوم « النقيب » بتنظيم الاحتفالات ويلقي الخطبة في حفلات قبول الرفقاء الجدد (١٨) .

وكان القبول في الفتوة يتم على دفعتين . الاولى يعهد فيها بالمريد الى الكبير وتسمى « الشد » . اذ يشد المريد بمنطقة ويسقى كأس ماء ملح وهذا الفعل الأخير يعرف « بالشرب » . وتأتي الدفعة الثانية بعد ان يقضي المريد مدة تنتهي بمراسيم « التكميل » ولبس السراويل (١٩) . وفي بعض الأحيان كان يستعاض عن السراويل بالسلاح (٢٠) .

وثمة فرق طريف بين كتاب الفتوة لابن العمار (وهناك كتاب آخر وضعه لجماعة الناصر شخص يسمى الخرتبرتي (٢١) يشبهه في كثير من صفاته) من حيث الأشارة الى قبول عامة الناس في الفتوة ، وبين ما رواه المؤرخون الذين يؤكدون ادخال الناصر لبعض امراء العراق وشمالي سورية وآسية الصغرى بل وامراء غزنة في الفتوة (٢٢) . وقد درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر على منح سراويل الفتوة للامراء والأعيان المصريين في بعض الأحيان (٢٣) .

ومنح السراويل للامراء هو الذي ادى الى الرأي القائل بان الفتوة تتفق إلى درجة ما (هي اقل عند تشنر واكثر عند فتك) مع الفروسية الاوروبية ، وتقوم فكرة الاتفاق هذه بشكل خاص ، على اساس المطابقة بين مبدأ التبعية (homage) الغربي والرباط الجامع بين الرفيق والكبير . وتحليلنا هذا لخصائص الفتوة متأثر إلى حد بعيد بما دونه ابن الساعي ، وهو من الاخباريين الذين عاشوا في بغداد في القرن الثالث عشر . فقد ورد في المجلد التاسع من كتابه الكبير نص امر أصدره الناصر في التاسع من صفر ٦٠٤ للهجرة (٤ ايلول — سبتمبر ١٢٠٧) ؛ ويروى المؤلف اولاً الأحداث التي حملت الناصر على اصدار الأمر فيقول :
« في هذه السنة اهدرت الفتوة القديمة وجعل امير المؤمنين الناصر لدين الله

ـ رض ـ القبلة (٢٤) في ذلك والمرجوع اليه فيه وكان هو قد شرف عبد الجبار بالفتوة اليه وكان شيخاً (٢٥) متزهداً فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ اليهم الرسل ومن البسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة وانتشر ذلك ببغداد وتفتى الاصاغر الى الأكابر (٢٦). واتفق ان الفاخر العلوي كان رفيقاً للوزير ناصر بن مهدي وكان له رفقاء فاختصم احد رفقائه مع رفيق لعز الدين نجاح الشرابي . وصار بذلك فتنة عظيمة بمحلة قطفتا حتى تجالدوا بالسيوف فانتهى ذلك إلى الأمام الناصر لدين الله ـ رض ـ فانكره وتقدم الى الوزير بجمع رؤوس الاحزاب وان يكتب في ذلك منشور يؤمرون فيه بالمعروف والالفة وينهون عن التضاغن ويقرأ بمحضر منهم ويشهد عليهم بما يتضمنه فمن خالفه اخذ سراويله وابطلت فتوته وعوقب بمايرى من العقوبة . واحضر الفاخر العلوي وقال الوزير للحاضرين اشهدوا علي أني قد نزلت عنه : وقرأ المنشور عليهم المكين ابو الحسن محمد بن محمد الفنمي كاتب ديوان المعمور وهو من انشائه وهذه نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم ... قد امر الخليفة كل من تشرف بالفتوة انه من قتل له رفيق نفساً نهى الله تعالى عن قتلها وحرمه وسفك دماً حقنه الشرع المطهر وعصمه ان ينزل عنه في الحال في جمع الفتيان عند تحققه لذلك ومعرفته . وان كل فتى يحوي قاتلاً ويخفيه ويساعده على امره ويؤويه ينزل كبيره عنه ويغير رفاقته ويتبرأ منه . فان الفتى متى قتل فتىمن حزبه سقطت فتوته ووجب ان يؤخذ منه القصاص . وان قتل غير فتى عوناً من الأعوان او متعلقاً بديوان في بلد سيدنا ومولانا الأمام المفترض الطاعة على كافة الأنام الناصر لدين الله امير المؤمنين وخليفة رب العالمين فقد عيب هذا القاتل في حرم صاحب الحزب (الخليفة) بالقتل فكانما عيب على كبيره فسقطت فتوته بهذا السبب الواضح ووجب اخذ القصاص منه عند كل فتى راجح . وليعلم الرفقة الميمونة ذلك وليعملوا بموجبه وليجروا الأمر في امثال ذلك على مقتضى المأمور به وليقفوا عند المحدود في هذا المرسوم المطاع ويقابلوه بالانقياد والاتباع ـ ان شاء الله تعالى . كتب

في تاسع صفر سنة اربع وستمائة (٤ ايلول – سبتمبر – ١٢٠٧) : وسلم الى كل واحد من رؤساء الاحزاب منشور بهذا المثال فيه شهادة ثلاثين من العدول. ثم كتب تحت كل مرسوم ومنشور ما هذا صورته « قابل العبد ما تضمنه هذا المرسوم المطاع وقابله بما يجب عليه من الانقياد والاتباع والامتثال وهو الذي يجب العمل به فتوة وشرعاً وهذا المعروف من سيرة الفتيان المحققين نقلاً ، وقد الزمت نفسي اجراء الأمر على ما تضمنه هذا المرسوم الاشرف فمتى جرى ما ينافي المأمور به المحدود فيه كان الدرك لازماً لي والمؤاخذة مستحقة على ما يراه صاحب الحزب ثبت الله دولته واعلى كلمته وكتب فلان بن فلان في تاريخه » (٢٧) .

هذه الوثيقة، التي نشرت بأمر الخليفة نفسه، تعيننا على استشفاف حقيقة الفتوة عبر الرسوم والطقوس . وحقيقتها لا تتفق و « نظام الفروسية » الا في القليل القليل ، كما انها ليست جزءاً من الاداة السياسية بيد صاحب الأمر : فالخليفة يبسط سلطته على الفتوة بوصفه قائدها ، لا على انه رئيس الدولة : فالأمر الذي اصدره الناصر يقول مثلاً « اذن ، كما لو انه اقترف جرماً ضد كبير ... »

وقد اثير هذا السؤال : لماذا كان الناصر زعيم الفتوة الاكبر ؟ وثمة جوابان لهذا السؤال – اقترح احدهما فتك والآخر تشنر . فالذي يراه فتك ان قبول امراء معينين من سورية والعراق واسية الصغرى وحتى غزنه لسراويل الفتوة من الناصر ، بل وطلب بعضهم لها منه، يقوم دليلاً على حرص الخليفة على اقامة خط دفاع يقي البلاد من زحف الصليبيين على المسلمين . ويشير ايضاً إلى ان طوائف الغزاة او المتطوعة في خراسان كانت في القرنين التاسع والعاشر ، قد احتذت تقاليد الفتوة (راجع فوق). ويرى كذلك ان الناصر أراد ان يوحد مقاتلة الجهاد الجدد تحت لوائه ، وان يرد في الوقت نفسه الى الخلافة العباسية الهيبة التي كانت قد فقدتها منذ قرون . ويشير فتك ايضاً الى أن كثيرين من الامراء المعاصرين للناصر اتخذوا لقب « غازي » ، ويرى ان امراء سورية

والعراق على الأقل قد نقلوا فكرة « الغازي » الأصلية من مجال الحركة الشعبية إلى بلاط الامراء . « لم يعد الغازي مجازفاً كما كان في الازمنة الخوالي ، بل اصبح من الفرسان الاشراف ممن يتوق الامراء ان يكونوا في عدادهم » (٢٨) . لكن هذا لم يكن كافياً . «فان الخليفة الناصر جعل من هيئات الفتوة منظمة يقوم هو بنفسه على رأسها . وليس ثمة ما يرمي اليه سوى ان يربط هؤلاء المقاتلة الى شخصه برباط جديد . وفتوة المدن كانوا من هذا النوع ، كما كان الصناع في المدن ذوي اهمية خاصة لمثل هذه الغاية . ولكن الذين كان يرمي (الناصر) الى الاهتمام بهم هم رؤساء الجيش والامراء . لقد كان هؤلاء يؤلفون طبقة متميزة ، ولم يكن من الممكن دمجهم في المنظمات المدنية . فكان من الضروري ان يكون لهم منظمة خاصة بهم ذات طابع من نوع الفروسية . وهنا قامت حركة هؤلاء الغزاة » (٢٩) . والذي يتضح من مجرد فحص مثل هذه الدعوى ، انها لا ترتكز على وثائق تؤيدها . فقد اظهر تشنر بما لا يقبل الريب بان الناصر تنصل تماماً من حروب الجهاد التي جرت في ايامه . وعليه فاهتمامه بالفتوة لم يكن ناتجاً قط عن أية فكرة متصلة بالجهاد .

« ان صلاح الدين ، الذي كان معاصراً للخليفة ، جاهد ضد الصليبيين جهاداً مريراً حتى انتزع منهم موقعاً بعد الآخر في سورية وفلسطين . وقد طلب من الخليفة العون في جهاده ضد الكفار . ولكن الخليفة المقيم في بغداد بعيداً عن المعركة ، لم يعن بالاحداث القائمة في الغرب حيث كانت تقوم المعارك في سبيل الدين ، واكتفى بأن ارسل إلى صلاح الدين ، بالاضافة الى كلمات التشجيع ، فئة قليلة من المقاتلة ... ولا شك ان انعدام الكلام عن الجهاد في كتب الفتوة ، يدل دلالة واضحة ، ولو بطريقة سلبية ، على ان الخليفة لم يكن يهتم بالجهاد . ومن ثم يتوجب علينا القول بان الديار الأسلامية حيث كانت فكرة الجهاد قائمة بكل قوتها ، لم تقم هذه الفكرة بأي دور في المناسبة الوحيدة التي ظهر فيها نظام فروسية بالمعنى الأرفع ، اذ تخطى دور المحاربين على التخوم » (٣٠) .

ومع ذلك فجواب تشنر يبدو مثل الجواب السابق شيئاً غير مقنع . فتشنر

يشير الى أن الناصر استغل ضعف الدولة السلجوقية ليفيد في تغذية طموحه البعيد، فحاول من جهة ان يعيد للخلافة العباسية ما كان لها من مكانة سياسية كانت قد فقدتها منذ القرن العاشر واراد، من جهة اخرى، ان يقضي على الاختلافات في العالم الأسلامي ، لا سيما الخصومة القديمة بين السنة والشيعة . وقد حاول تحقيق هذين الهدفين عن طريق تقوية الفتوة (٣١) .

كيف كان يمكن للفتوة ان تساعد الخلافة على استعادة منزلتها السياسية ؟ وههنا يتجلى اختلاط المفاهيم بشأن الفروسية مما ادى إلى هذه المباينة الشديدة في الاراء . « فقد كانت الفتوة بالنسبة اليه وسيلة لدعم سلطانه في جميع الأقطار الأسلامية . وقد اصبح التشديد بشأنها ضرورة ماسة في الوقت الذي بلغت فيه الوسائل الحقيقية لتعزيز الخلافة الغاية من الضعف وذلك لان الرقعة التي ظلت تحت تصرفه كانت صغيرة ، وكانت سلطته الزمنية فيها مع ذلك موضع نزاع شديد . ولا شك في ان الخليفة كان يتمتع بمركز الشرف الاول بالنسبة الى حكام العالم الأسلامي ، ولكن هذا لم يكن يعني في الواقع الا شيئاً قليلاً . فحاول من ثم ان يربط « الامراء » اليه شخصياً عن طريق « واجبات التبعية » ، المتحدرة من انضمامهم الى جماعة الفتوة (٣٢) . وكما اصبح الأمراء مرتبطين بشخص الخليفة بحكم انضمامهم هذا الى جماعة الفتوة ، هكذا اصبح سواهم ممن انضم اليها من جماعة الرجال المسلحين الكبيرة ، وفئة الفرسان ، وغيرهم من الرجال » (٣٣) .

ولسنا ندري لماذا يستعمل تشنر تعبير « واجبات التبعية » هنا . اذ أن الشرق الأسلامي لم يعرف قط شيئاً شبيهاً بالتبعية (homage) التي عرفتها اوروبة الغربية . فقد كانت الجيوش مكونة من المرتزقة والرقيق . ولم يكن فيهم من هم من قبيل الفرسان . نعم لقد كان هناك جماعات من مقاتلة الحدود المتطوعين ، لكن هؤلاء لم يكوّنوا دعامة فعالة لسياسة القوة . ولم تكن الخلافة ، من حيث تكوينها الاجتماعي ، قائمة على نظام اقطاعي اساسه علاقات تعاقدية بين السادة والاقيال ، على ما كانت الحال عليه في اوروبة في العصور الوسطى . فلقد طالما

كان مفهوم الخلافة انها دولة اوتوقراطية لجماعة المسلمين يحكمها خليفة الله على الأرض . ومن ثم فقد حافظ حكام الدول الأسلامية التي استقلت عملياً عن الخلافة على اعتبار الخليفة ، على ضعف نفوذه ، اميراً للمؤمنين من حيث المبدأ ، ولم يزيدوا بهذا الاعتبار عن كونهم اعواناً له . حقاً ان العلاقة الشخصية بين السيد والقيل كانت ، في النصف الاول من العصور الوسطى في اوروبة ، ذات خطورة سياسية فائقة وذلك بداعي الضعف الأداري والعسكري الذي اصاب الحكومة ، وقد كانت الخلافة في العصور الوسطى تشبه حكومات اوروبة ، ولو في الظاهر ، من حيث اتصافها بالاختلال والعجز (٣٤) ، لكن الخلافة لم تفقد قط صفتها الاوتوقراطية الأصلية مع كل ما وصلت اليه سلطة الخليفة الشخصية احياناً من الضعف البالغ من النصف الثاني من القرن التاسع وما بعد .

قد نسلم بان رابطة الفتوة قد تزود جماعة معينة بالأساس الخلقي والعقائدي ، وتجمع بين افرادها وتوثق الصلة بينهم وبين رئيسهم ، لكنها لم تكن جديرة بان تغدو اساساً قوياً لاعادة النشاط الى الخلافة وهي التي تقوم على فكرة انضمام المسلمين عامة تحت امرة خليفة النبي .

ومما يستلفت النظر ان كتاب ابن العمار وكتاب الخرتبرتي عن الفتوة — وقد كتب اولهما لجماعة الخليفة الناصر والثاني لابن الخليفة — لا يؤيدان ما ذهب اليه فتك او تشنر . فالناصر لم يكن ، بالنسبة الى الفتوة ، امير المؤمنين : بل كان « سيد الجماعة » ، وكان بامكانه ان يطلب من « الرفقاء » ان يصونوا السلم في البلاد . لكن القيادة العليا للقوى التي تحكم العالم الأسلامي وتحارب الكفار لم تكن مهمة من يمنح سراويل الفتوة ، بل كانت خاصة بامير المؤمنين ، وهو القائم على شؤون امة محمد . ولا شك ان تولي مهمة « سيد » الفتوة كان تدبيراً اقتضته الحاجة : وسنحاول ان نبين الى أي حد حققت هذا الغرض . وغير خاف ان مثل هذا الأمر ، اي تولي سيادة الفتوة ، ما كان العالم الأسلامي ليعتبره من الناحية القانونية والخلقية مساوياً لمقام الخلافة .

الا ان السؤال الذي يواجهنا الآن هو : لما لم يكن احد الخلفاء قد سبق له ان

اتصل بالفتوة ، فما الذي حمل الناصر على اعادة تنظيم الفتوة ، بل وتولي رئاستها . لنلق اولاً نظرة على رأى ابن العمار في الذي قام به الناصر . فهو بعد ان يعدد احد عشر حامياً من حماة الفتوة ، مبتدئاً بأحد اصحاب الرسول ، سلمان الفارسي ، يستأنف الكلام قائلاً :

« وهكذا تحدرت الفتوة الى ايامنا باستمرار ، وتشعبت إلى فروع مختلفة ... كالرهاصية والشحينية والخليليه والمولديه والنبويّه (او النبوية) ... وبما ان هذه التقسيمات لم تتم وفقاً لأنظمة الفتوة ، او وفقاً لعادات الأجداد الشرفاء او نهجهم في العمل ، اخذت الخلافات بينهم تزداد باطراد ... ولما كان هذا قد استمر حتى ايام سيدنا الامام الناصر لدين الله امير المؤمنين ... فقد حصر اهتمامه في التحقق من الانساب (٣٥) (انساب الفتوة) ، ثم اتخذ «كبيراً » له في الفتوة المتنسك المفضال التقي الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادي ... لان حياته كانت نقية وكذلك كانت طريقته » (٣٦) .

فالخليفة كان قد ازعجه انحراف مثل الفتوة عن التقليد السامي وفساد تصرف اعضائها الأمر الذي ادى الى تفاقم الفروق بين طوائفها المختلفة. قال ابن العمار في مقدمته بهذا الصدد « فجمع ما كان مشتتاً من عاداتها (الفتوة) واحيا ما كان قد اندثر من انظمتها » (٣٧) .

والرهاصية التي ذكرها ابن العمار ذات منزلة خاصة في بحثنا هذا ، ذلك لأن « الكبير » التابع للناصر ، وهو المتنسك عبد الجبار ، كان شيخاً لهذه الجماعة التي سميت باسم احد رؤسائها السابقين ، عمر بن الرهاص (٣٨) ، وقد ورد ذكره في كتاب « انساب الفتوة » الذي وضع للناصر . بناء على ذلك يمكن القول بان الناصر كان ذا صلة وثيقة بالرهاصية في بدء عهده بالفتوة . ولعل المولدية اتخذت اسمها من المولد النبوي ، لان الاحتفال به كان امراً ذا خطر في الأوساط الشعبية الصوفية في دنيا الأسلام ، والنبوية تدل ، بشاهد اسمها ، على صلتها الوثيقة بالنبي . وقد جاء عن هذه الجماعة في رحلات ابن جبير انها كانت تكافح الشيعة كفاحاً شديداً في سورية في القرن الثاني عشر (٣٩) . وهذه الحقيقة

تنقض ما ذهب اليه ماسينيون من فرض وجود صلة ولاء ما بين الفاطميين وجماعة النبوية (٤٠) . والظاهر ان هذه الجماعة كانت قد وقفت جهادها على مناوأة المارقين من الأسلام ، ولكن ليس هنالك ما يدل ، ولو من بعيد ، على انها كانت على اتصال « بالغزاة » الذين كانوا يجاهدون الكفار على حدود الدولة الأسلامية . ويروى ابن الأثير اخبار اضطرابات خطيرة حدثت في بغداد بين ٩٧٩ و ٩٨٢ م بقيادة الفتيان والعيارين (٤١) ، احرقت في اثنائها ضواحي الكرخ وهي منطقة اكثر سكانها من الشيعة . ويقول المؤرخ العربي ان هذه الحوادث تسببت عن وجود عدد كبير من المجاهدين آنذاك في بغداد . ومن المؤكد ان النبوية كانوا في هذه الاثناء على نحو من الاتصال بمتطوعة الجهاد ، ولكن ليس لدينا اية تفاصيل عن نوع هذا الترابط (٤٢). ويزودنا ابن الأثير بحقائق اخرى تعيننا على توضيح دور جماعات الفتوة في الخصومات الداخلية في بغداد (٤٣) . فقد حدثت اضطرابات اخرى خطيرة في بغداد ، وفي ضاحية الكرخ نفسها ، في اوائل سنة ١٠٥٣ م على ما يروى ابن الأثير (٤٤) ، نشأت من الخلاف بين السنة والشيعة ثم اشترك فيها مرتزقة الأتراك . ونحن الآن نقترب من أيام الناصر واضطرابات بغداد ١١٣٥ ــ ١١٤٤ ، التي تخلفت عن اجتماع عدد كبير من المجاهدين (٤٥) .

« في آب (اغسطس) ١١٣٧ اشتد ارهاب العيارين بقيادة شخص اسمه ابن بكران ، واستفحل حتى ان والي بغداد ، الشريف ابو الكرم ، ادخل ابن اخيه ابا القاسم في جماعتهم ، « فشد ولبس سراويل » الفتوة على يد ابن بكران . ولم تقف الاضطرابات الا بتدخل الوزير ، وقد هلك ابن بكران بوقيعة من ابي القاسم المذكور » (٤٦) .

وهذا الذي فعله حاكم بغداد هو الذي يفسر لنا اهتمام الناصر نفسه فيما بعد بالفتوة . فان السلطات بعد ان يئست من القضاء على هذه المنظمات ، حاولت ان تدخل في صميمها على أمل ان تتمكن من أن تغير وجهتها او تحطمها من الداخل . على ان طبيعة هذه المنظمات البغدادية ليست واضحة لنا .

فماسينيون يرى ان ثوار سنة ١١٤٠ انما كانوا «جماعة لصوص» (٤٧) ، ولكن المصادر لا توحي بشيئاً من هذا . يضاف الى هذا ان ترجمته لتعبير الفتوة بـ « الفروسية المتمردة » و « البطولة خارج القانون » انما هي مثل آخر من امثلة استعمال كلمة « فروسية » استعمالاً لا معنى له . ولعل بعض اعيان المجتمع البغدادي توسلوا بالفتوة لزيادة الأتباع حولهم . لكن اي رأي من هذا النوع لا بد ان يكون سابقاً لاوانه قبل ان تتوفر لنا المعلومات الكافية عن تاريخ مدينة بغداد الداخلي في هذه الفترة . ومع ذلك فان الدور الذي قام به اعيان الشيعة من اهل التدين في جماعة الناصر يشير الى على شيء في هذا الاتجاه (٤٨) . ولقد كان ثمة تسلل من جهة المتصوفة — مثل «كبير » الناصر — كما يبدو من المظاهر الصوفية التي تتحلى في كتابي الفتوة الموضوعين لجماعة الناصر . وقد رأينا ايضاً ان تسلل المتصوفة الى صفوف الفتوة المقاتلة في خراسان قد عرف منذ القرن التاسع

ثم ان الاضطرابات التي حدثت في بغداد في اوائل العقد الخامس من القرن الثاني عشر ، وما قاله ابن الأثير من ان العيارين « نهبوا وسرقوا وقتلوا » في هذه المناسبة ، وان قسماً من السكان كان يعطف على الارهابيين ، حملت تشنر على ابداء رأى جدير بالاهتمام قال : « يبدو اذن ان اجرام العيارين كانت تحمل فكرة محببة الى الشعب البسيط لعلها من نوع الأفكار الأشتراكية ، نظير محاولة القضاء على التوزيع غير العادل للثروة، ولو بطرق غير مشروعة» (٤٩)» ويؤيد تشنر رأيه باقتباس عبارة من رسالة كتبها أ. زكي والدي طوغان جاء فيها أن كلمة عيار كانت في تركستان الى زمن حديث تعتبر « اللص الشريف ذلك الرجل الذي كان يلجأ الى اعمال اللصوصية لأنه يفشل في الحصول على تسوية لوضعه الاجتماعي او الحرية لشعبه (مثل البشكير ضد الروس) . » (٥٠)

ومما يؤسف له ان ما لدينا من المعلومات اليوم لا يمكننا من تعيين العلاقة الدقيقة بين « عياري » بغداد في القرن الثاني عشر وقبائل البشكير في الأزمنة الحديثة . واشارة ابن الجوزي البغدادي (توفي ١٢٠٠م)، وهو معاصر للناصر ،

الى ان العيارين ـــ الفتيان كانوا يقومون باعمال اللصوصية ليست بأي حال اوضح دلالة من غيرها (٥١) .

فما هو الضوء الذي تلقيه هذه المعلومات المتقدمة زمنياً على سياسة الناصر نحو الفتوة ؟ يبدو ان الاضطرابات التي حاول الناصر ان يضع لها حداً عن طريق تشريعه للفتوة ، لا تختلف الا قليلاً عن الاضطرابات التي اثرت في الفتوة قبل أيام الناصر بزمن طويل . ورغم قلة ما بين ايدينا من معلومات يبدو اننا لا نعدو محجة الصواب ان قدرنا ان الناصر قد رمى مما فعله اصلاً الى السيطرة على جماعات الفتوة . وذلك خاصة في بغداد والعراق ، حيث كانت للخليفة سلطة فعلية ، فان رئاسته للفتوة قد يقوى السلطات العامة في موقفها من هذه الجماعات.

ولعل المعلومات التاريخية تمدنا بما يؤيد وجهة نظرنا هذه ولو بطريقة غير مباشرة . لقد تولى الناصر الخلافة سنة ١١٨٠ . اما تاريخ تقبله السراويل من الشيخ الصوفي عبد الجبار فلم يذكره الا المؤلف التركي حاجي خليفة الذي وضع كتابه ١٦٤٨ (٥٣) . والمؤلف يؤرخ للحادثة على انها تمت سنة ١١٨٢–١١٨٣، لكنه لا يشير الى المصدر الذي اخذ عنه .

والسؤال الذي يجب ان يسأل هو : متى اعتمد الناصر اصلاح الفتوة بحيث أصبح هو نقطة الدائرة في هذا النظام ، وابطل على الأثر دعوى كل عضوية لا يقرها هو او مندوبوه ؟ يقول ابن الساعي ان هذا الاصلاح تم في السنة نفسها التي اذيع فيها امر الخليفة الناصر اي سنة ١٢٠٧م (٥٤). لكن تشنر (٥٥) وكاله (٥٦) كلاهما يرفضان هذا التاريخ على اعتبار ان قبوله يعني الاعتراف بان الخليفة كان قد اصبح رئيساً للمنظمة . على انه من المحتمل ان يكون قد حقق الأمرين في سنة واحدة . فلعل الخليفة كان قد انتظم عضواً عادياً في الفتوة في سنة ١١٨٢ وحاذر ، قدر المستطاع ، ان يقوم بعمل ربما ادى إلى مغامرة جسيمة . لكنه عمد سنة ١٢٠٧ الى اتخاذ الخطوة الحاسمة لأن الاضطرابات بلغت من الاتساع حداً لا يسمح بالتردد .

وقد اورد ابن خلدون المؤرخ التونسي والعالم الاجتماعي الكبير (١٣٣٢ ــ ١٤٠٦) شيئاً عن فتوة الناصر ، فقد جاء في كتاب العبر قوله :

« وكان (الناصر) مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد وكان له فيها سند الى زعمائها يقتصه على من يلبسه اياها وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن اهلها بذهاب ملاكها منهم » (٥٧) .

فالذي يراه ابن خلدون في فتوة الناصر انها لعب هواة ، يمثل تصرف فرد من أفراد سلالة بلغت الغاية من الانحلال . لكن تشنر ، اذ يلمح الى ما قاله ابن خلدون ، لا يقيم له وزناً اذ يفصل المؤلف عن الناصر قرنان من الزمان (٥٨) . والذي يبدو لنا ان ابن خلدون ما كان ليتحدث عن نشاط الخليفة بمثل هذه اللهجة لو كان في هذا العمل من الملابسات السياسة الهامة ما يخلعها عليه فتك وتشنر . حقاً ان المؤلف العربي لا يوحي بتفسيرنا لكن النتائج التي توصل اليها ، تبدو اوثق من افتراض «الفروسية» المبني على تدبير الخليفة في الباس الامراء السراويل. ومثل هذا العمل قد لا يعدو كونه « لهو امير » ، لا خطر له .

ولما لم يكن من شأننا ههنا ان نعالج الفتوة بالنسبة الى طوائف الصناع (٥٩) ، وهي صاحبة الفضل في حفظ كتابين وضعا عن فتوة جماعة الناصر ، نتقدم الآن بعرض النتائج التي وصلنا اليها فيما يتعلق بفتوة الناصر . انه من الواضح ان هذه الظاهرة الاجتماعية لا تمت الى الفروسية التي عرفتها العصور الوسطى الاوروبية بصلة ما ، إذ كانت هذه الفروسية تقوم على اساس منتظم من اقطاع الأرض . والذي بين ايدينا من الوثائق لا يستدل منه على أن الأصلاح الناصري رمى الى وضع نظام على هذا النحو . أما التساؤل عما اذا كان المجتمع الأسلامي قد عرف اتجاهاً ما يمكن مقابلته بنظام الاقطاع الاوروبي فيخرج عن نطاق هذا المقال وغايته (٦٠). وعلى كل فالروح التي كانت تتغلغل في البناء التنظيمي لهذين المجتمعين لم يكن واحداً في طبيعته .

ومما يعرفه الجميع ان المجتمع الأسلامي في العصور الوسطى يزخر بالأمثلة

الساطعة على روح الفروسية والمروءة (٦١) . ومن الأمثلة البارزة الدالة على هذه الفضائل اسامة بن منقذ ، الذي عاصر صلاح الدين . فهذا الرجل النبيل كثيراً ما التقى امراء وفرساناً من المسيحيين الذين حملتهم الحروب الصليبية الى شواطئ فلسطين ولبنان وسورية ، فامتدح خصالهم الحربية . ومع ذلك فكثيراً ما كان يشعر بالنفور والاشمئزاز من عادات بعض انداده الاوروبيين . ومما استرعى انتباهه بشكل خاص المكانة البالغة الرفعة التي كان « الفرسان » يتبوأونها في السلّم الاجتماعي والمقام الخطير الذي حظوا به في اوساط الفرنجة (٦٢) .

وتدليلاً على الفوارق العميقة التي كانت تفصل بين المجتمعين نقتبس هذه العبارة عن اسامة حيث يقول : « والافرنج ، خذلهم الله ، ما فيهم فضيلة من افضائل الناس سوى الشجاعة ، ولا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية الا الفرسان ، ولا عندهم ناس الا الفرسان — فهم أصحاب الرأي وهم اصحاب القضاء والحكم » (٦٣) .

الهوامش

١ — See Taeschner, 1937: 43, n. 2r 1934: 9 ff. ; 1944a; 343-345.

٢ — Ziebarth, 1896; Taeschner 1944a: 346.

٣ — Taeschner (1927: 388, n. 12) يشير هذا الى ان الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥—٧٠٥) انشأ فرقة عسكرية خاصة قوامها عبيد وان هذه الفرقة ، على ما ورد في شهادة رجل من اهل القرن الثامن ، سميت «الفتيان ولا تزال الى الآن» . فاذا كان هؤلاء فتياناً بالمعنى الفني ، كان لدينا في هذه الحالة جماعة حربية من الفتيان انشأها صاحب السلطان ، التي لم تكن بالضرورة من الجيش النظامي . لكن من المحتمل ان فتى هنا فيها دلالة « العبد » ، كما تبدو في القرآن الكريم (١٢ : ٣٠ و ٣٦ الخ . راجع « الفتوة » لفارس) . ويستخرج دوزي من قاموس بدرو القالا معنى العبد المتمرن . لكن هذه الاشارة بالذات تجيز استعمال معنى « عبد » استعمالا عاماً . يضاف الى هذا انها تشير الى ما شاع استعماله في العربية في اسبانيا في القرن السادس عشر . ومع ذلك . فاذا ثبت ان رأينا كان دقيقاً فانه يتفق تماماً مع الفكرة المتضمنة في رواية القرن الثامن : فالجنود المعنيون « سموا عبيداً الى يوم الناس هذا » لان اصلهم كان رقيقاً او ما الى ذلك .

٤ — Barthold 1928: 214; Taeschner 1964a: 347 ff.

٥ — يجب ان نذكر ان الفروسية الاوروبية في اوجها لم تكن ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية جاءت عفواً ، او انه من الممكن القضاء عليها دون الاخلال بالبناء الاجتماعي الذي تقوم عليه ، بل كانت جزءاً اساسياً من المجتمع . وقد كان الفرسان يكونون نواة الجيوش ان في الشرق او الغرب حتى نهاية العصور ، ولكن وضعهم الاجتماعي كان يختلف اختلافاً كبيراً بين الشرق والغرب . وقد بين ك. ه. بكر وآخرون بعده ان الاقطاع قام في الغرب على اساس اقتصاد مختلف سببه قلة النقد وخاصة الذهب (راجع Bloch 1933) ، ولذلك فلم يكن بالامكان انشاء جيش عامل ، بينما في العالم الاسلامي يسرت الحالة الاقتصادية للدولة ان تنشىء جيشاً عاملا وان تدفع اجرته نقداً . وبسبب قيام القلاقل في الادارة ارغم اصحاب السلطان تدريجياً منذ القرن العاشر ان يتركوا جمع الضرائب بيد الجنود مباشرة . وبذلك بدا للبعض تشابه سطحي بين ما جرى في الشرق وبين حقوق المقطعين الغربيين في الارض .

٦ — متز (الترجمة العربية) ج٢ ص ٧٥–٧٨ .

٧ — Macdonald, Djihad.

٨ — Barthold, 1928: 287 and n. 2. . اننا باشد الحاجة الى سلسلة من الدراسات المفصلة عن تكوين الجيوش الاسلامية وتنظيمها بجميع البلاد والازمنة . راجع Gibb, 1932: 31-40. حيث تجد ملاحظات ممتازة عن تنظيم الجيوش الاسلامية في الشرق الادنى في ايام الصليبيين .

٩ — Taeschner, 1937; 63, 64. والنص منقول عن كتاب الملامتية للسلمي مخطوطة برلين. (المترجم)

١٠— الجويري ص ١٨٣ ، العطار ج١ ص٣٣٤؛ Hartmann, 1918: 190-1 Hartmann, 1914:47; Taeschner, 1937: 51; 1918a: 197;

١١— بشأن « عيارون » بهذا المعنى راجع Koprulu, 1937, 102n. عندما تستعمل عيار بمعنى « نذل » او « لص » فانه من الصعب القول فيما إذا كانت الكلمة لا تعدو كونها شتيمة يلقي بها الخصوم في وجه خصومهم .

١٢— راجع ابن خلكان (ترجمة دي سلان) ج١ ص ١٥٩ هامش ٣ .

١٣— Taeschner, 1937: 47 ff.

١٤— ابن الاثير ح١٢ ص ٢٨٦–٢٨٧ .

١٥— Kahle, 1932: 113 ff.

١٦— Thorning, 1913: 49.

١٧— Thorning, 1913: 188.

١٨— Thorning, 1913: 194. ff.

١٩— Taeschner, 1944a: 366.

٢٠— Thorning, 1913: 204, 217.

٢١— Taeschner, 1932: 294-297.

٢٢— Thorning, 1913: 309, note 1, 210, note 1.

٢٣— Poliak, 1939: 15.

٢٤— القبلة هنا مستعملة استعمالا مجازياً .

٢٥— راجع فوق بخصوص تطور الفتوة الصوفي .

٢٦— Kahle, 1933: 54

٢٧— راجع ابن الساعي ص ٢٢١–٢٢٦ و Kahle, 1933:52 ff.

٢٨— Wittek, 1936: 306-307. ليس في اتخاذ الامراء لقب « غازي » ما يبرر ، في رأينا ، قول وتك وسوفاجيه بانهم ظلوا متمسكين بتنظيمات الفتوة كما ارادها الغازي.

٢٩— Wittek, 1936:307.

٣٠— Taeschner, 1938: 402.

٣١– Taeschner, 1938: 403. بخصوص منزلة علي في فلسفة الفتوة و دور العلويين في فتوة الناصر راجع Taeschner, 1938: 398. وهوامشنا ١٦ و ٤٨ و٥٢ .

٣٢– ان طوينبي (١٩٤٠ ج٦ ص ١١٢ هامش ٣) قبـل هـذا الراي كما هو . « ··· اراد (الناصر) ، من جهة اخرى ، ان يجمع امراء دار الاسلام حوله شخصه عن طريق اعادة تنظيم الفتوة كما لو انها منظمة فرسان يقوم هو على رأسها » .

ويرى بروكلمان (Brockelmann (1939: 222 ان جماعات الفتوة الـتي التفت حول الناصر شخصياً كانت « جماعات حربية » .

٣٣– Taescgner, 1938: 405

٣٤– راجع امر الناصر فوق .

٣٥– ومعنى هذا انه رغبة منه في اقامة مذهب نقي فقد فحص كلمات جميع زعماء الفتوة واعمالهم الذين نقلوا من السلف الى الخلف .

٣٦– هذه الترجمة مأخوذة عن Kahle, 1932: 113-114.

٣٧– Thorning, 1913: 47, Iines 9-10 of the Arab extract.

٣٨– Massignon, 1948; 114, Taeschner, 1944a: 358.

٣٩– ابن جبير ص ١٠ .

٤٠– Massignon, 1942: 215.

٤١– Taeschner, 1930: 391.

٤٢– يرى تشنر Taescqner (1938:387) ان جماعات الفتوة في قلب البـلاد الاسلاميـة « كانت من المؤكد ··· نموذج الحروب على الحدود » . على ان مثل هذا الفرض ليس له ما يؤيده في المصادر .

٤٣– Taeschner, 1938. 391-393.

٤٤– Taescner, 1938: 391-393.

٤٥– ابن الاثير ج٩ ص ١٦ وما بعدها .

٤٦– Taeschner, 1938: 391-392

٤٧– Massignon, 1929 69, n. 1.

٤٨– Taeschner, 1938; 392. راجع ايضاً الوزير والعلوي المشار اليهما في المقتبس عن ابن الساعي فوق .

بعد كتابة ما تقدم وقعنا على رأي اسوفاجيه Sauvaget (1941: 97) يتعلق بجماعات الفتوة الاحداث في حلب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. يقول سوفاجيه « هذه المنظمة كانت تمثل قوة تحسب لها الدولة حسابها : فقد كان رئيسها في الواقع سيد المدينة ، وكان له النفوذ التام في ازمنة الفوضى ، بحيث لم يكن باستطاعة اي كان ان يفرض سلطته دون التعاون معه . وبسبب ذلك اصبح تأييده مما يتنافس عليه المعنيون بالامر عن طريق بذل

المال . ومن ثم كانت الدولة تعترف به رسمياً ، الأمر الذي ثبت مركزه رئيساً للمدينة (ويختصر الاسم فيصبح الرئيس) . ولم يكن يأتي من بين الرعاع ، بل على العكس كان من الاسر ذات المقام المرموق بحيث يمكنه ان يفرض احترامه على الجميع ، بما في ذلك السلطان . اننا نحسب ان هذا هو الذي كان يكمن وراء هذا التقارب بين الاعيان والشعب – هذا التقارب الذي كان الطموح الشخصي يقوم فيه بدور هام ويمليه – وهو الذي ادى الى قيام علاقة هي من نوع الولاء ، وهي اشبه ما تكون بالاحوال التي ادت الى قيام المجتمع الاقطاعي في اوروبة .

« وانا لنأمل ان تسمح لنا معرفتنا يوماً ما من الوصول الى فهم صحيح للظواهر التي يبدو انها قامت بدور كبير جداً في تطوير المجتمع الشرقي في ايام الصليبيين . »

وهنا نجد ايضاً ان دور الفتوة يقوم به رجال من الطبقات العليا . ومع ذلك فالمجتمع الاقطاعي الاوروبي لا يمكن ان ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري ايضاً ان يمنح الملوك تابعيهم قطعاً من الارض بانتظام . ولا شك انه من المفيد ان نقارن بين الاعمال الرسمية التي كان يقوم بها رؤساء الفتوة في حلب بالدور الذي كان يقوم به رؤساء الاخية ، وهم من اثرياء التجار ، في بلاد الاناضول في القرن الرابع عشر . (راجع Wittek, 1932: 349-351; Taeschner, 1929: 10-13) ، راجع Goldziher, 1919 بشأن فتوى ضد الفتوة في حلب في القرن الرابع عشر . راجع Schacht, 1932 بشأن فتاوى اخرى ضد الفتوة .

٤٩– Taeschner, 1938: 392 لعله من الافضل تجنب تعبير « اشتراكي » .

٥٠– Taeschner, 1938: 392

٥١– Taeschner, 1938: 392

٥٢– في مقدمـــة رسالته عن الفتوة (ابن الساعي ص٢٢٣–٤ و Khale, 1933: 6-9) يصر الخليفة الناصر على ان الخليفة علي بن ابي طالب ، بما عرف عنه من كمال الفتوة والنهاية في الحكمة ، طبق على المخالفين لها احكام الشرع ، انـــما يستعمل ضد الفتيان سلاحهم الخاص . وهذا الاهتمام من الناصر بربط الفتوة بعلي (راجع هامش ٣١فوق) لم يكن المقصود منه الشكل فقط ، ولكنه كان يرمي الى ان تكون للعقوبات التي يفرضها الناصر من القوة الخلقيه ما يدعمها ويجعلها ذات اثر في نفوس الفتيان . فالفقرة الثامنة تؤكد بان السلف الصالح لم يلم عليا لانه طبق الشرع ، وفي الفقرة التاسعة نجد دفاعـاً عن حق خليفة علي في درجته (اي الناصر) في ان يتخذ نفس الخطة .

٥٣– Taeschner, 1938: 393, n. 2.

٥٤– Kahle, 1933: 58.

٥٥– Taeschner, 1938: 394, n. 3.

٥٦– Kahle, 1933: 58.

٥٧- ابن خلدون ج٣ ص ٥٣٥ .

٥٨- Taeschner,1938: 395, n. 8.

٥٩- Thorning, 1913; Taeschner, 1916, 1941, 1941a; Massignon, 1942; Massignon, Shadd; Sinf; Lewis, 1937.

اننا لا نرى رأي ماسينيون ولويس .

٦٠- راجع Becker, 1924 والهامش ٥ و ٤٨ .

٦١- Hitti, 1942: 441-442

٦٢- ان كلمة Horseman لا تقابل « فارس » كما يفهم من كلمات . «Knight», «Chevalier», «Ritter», (بالالمانية والفرنسية والانكليزية على التوالي).

٦٣- اسامة بن منقذ - الاعتبار ص ٦٤ .

المراجع

باللغة العربية

العطار ، فريد الدين — تاريخ الاولياء — حرره ر. ا. نيكلسون طبعة لوزاك — لندن — ١٩٠٦ — ١٩٠٧

منقذ ، اسامة بن — كتاب الاعتبار — حرره فيليب حتي - نيويورك ١٩٣٠

الاثير ، ابن — كتاب الكامل في التواريخ — ليدن — ١٨٥١ — ١٨٧٦

جبير ، ابن — الرحلة — ليدن — ١٩٠٧

خلدون ، ابن — كتاب العبر — بولاق — ١٢٧٤ — ١٨٦٦

الساعي ، ابن — الجامع المختصر — حرره مصطفى جواد — بغداد — ١٩٣٤

متز ، ادم — الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري — ترجمة عبد الهادي ابوريده — القاهرة .

باللغات الاجنبية

Arendonk, C. Van. Futuwa. Ency. of Islam.

Barthold, W. 1928. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2d ed. London, Luzac,

Becker, Carl Heinrich. 1915. Barthold's Studien uber Kalif und Sultan. Der Islam 6: 356 - 412. Strassburg, Karl J. Trubner.

——. 1924. Islamstudien. Erster Band. Leipzig, Quelle und Meyer.

Bjorkman, W. Sirwal. Ency. of Islam.

Bloch, M. 1933. Le probleme de l'or au Moyen - Age. Annales d'historie economique et sociale 5: 1-34. Paris, Librairie Armand Colin.

Brockelmann, Carl. 1939. Geschichte der islamischen Volker und Staaten. Munich and Berlin, R. Oldenbourg. (English translation by Carmichael and Perlmann, History of the Islamic Peoples, N. Y., Putnam, 1947.)

Deny, Jean. 1920 Futuwwet - name et romans de chevalerie turcs. Jour. Asiatique, ser. 11, 16: 182 f.

Dozy, R. 1845. Dictionnaire detaille des vetements chez les Arabes. Amsterdam.

Fares, Edouard. 1932. L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Paris, G. P. Maisonneuve.

——. Futuwwa. Ency. of Islam, suppl. volume.

Ganshof, F. L. 1947. Q'est-ce-que la feodalite? 2d ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere.

Ghali, Wacyf Boutros. 1919. La tradition chevaleresque des Arabes. Paris, Plon-Nourrit.

Gibb, H.A.R. 1932. The Damascus chronicle of the Crusade. London, Luzac.

Giese, Friedrich. 1924. Das Problem der Enstehung des osmanischen Reiches. Ztschr. fur Semitistik 2: 246-271.

Goldziher, Ignaz. 1918. Eine Fetwa gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft 73: 127-128.
Hammer-Purgstall, J. von. 1849. Sur la chevalerie des Arabes anterieure a celle de l'Europe et sur l'influenee de la premiere snr la seconde. Jour. Asiatique 5: 5-14.
——. 1855. Sur les passages relatifs a la chevalerie dens les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug. - Sept. 1855: 282-290.
Hartmann, Richard. 1914. Al - Kuschairis Darstellung des Sufitums. Berlin, Mayer und Muller.
——. 1916. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfangen des Sufisums. Der Islam 6: 31-70.
——. 1918. As-Sulami's Risalat al Malamatija. Der Islam 8: 157-203.
——. 1918a. Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 72: 193-198.
Hitti, Philip K. 1942. Chivalry, Arabic. Ency. of Social Sciences 3: 441-442. N.Y., Macmillan.
Horten, Max. 1915. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharani. Beitrage zur Kenntnis des Orientns 12: 64-129.
al-Hujwiri. 1911. The Kashf al-mahjub by... al-Hujwiri. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill.
Junker, Heinrich. 1930. Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leigzig. (Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.)
Kahle, Paul. 1916. Zur Organisation der Derwischorden in Egypten. Der Islam 6: 149-169.)
——. 1932. Die Futuwwa - Bundnisse des Kalifen en -Nasir (d.622/1225). Festschrift Georg Jacob, 122-127. Leipzig, Otto Harrassowitz.
——. 1933. Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en- Nasir aus dem Jahre 604 (1207): Aus funf Jahrtausenden morgenlandischer Kultur, Festschrift fur Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage, gewidmet von Freunden und Mitarbeitern: 52-58= Archiv fur Orientforschung, Beiband I, Berlin, Ernst F. Weidner.
Koprulu, Mehmet Fuat. 1937. Les origines de l'Empire ottoman. Paris, E. de Boccard.
Levy, Reuben. 1929. A Baghdad Chronicle. Cambridge, Univ. Press.
Lewis, Bernard. 1937. The Islamic Guilds. Econ. Hist. Rev. 8: 20-37. London, A. & C. Black.

Macdonald, D.B. Djihad. Ency. of Islam.
Marçais, G. Ribat. Ency. of Islam.
Massignon, Louis. 1950. Les corps de metiers et la cite islamique. Revue Internationale de Sociologie, 28eme annee: 473-489. Paris, Marcel Girrard.
——. 1929. Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, Paul Geuthner.
——. 1934. Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam iranien. Paris, G.P. Maisonneuve.
——. 1942. Guilds, Islamic. Ency. Social Sciences 7: 214-216. N. Y., Macmillan.
——. 1948. Cadis et naqibs baghdadiens. Wiener Ztschr. fur die Kunde des Morgenlandes 51: 106-115. Vienna.
——. Shadd. Ency. of Islam.
——. Sinf. Ency. of Islam.
Mitteis, Heinrich. 1944. Der Staat des hohen Mittelalters. 2d ed. Weimar. H. Bohlaus Nachfolger.
Poliak, A. N. 1939. Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900. Lodon, Royal Asistic Soc.
Quatremere, Etienne. 1837. Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi 1. Paris.
Ritter, H. 1920. Zur Futuwwa. Der Islam 10: 244-250.
Sau Nicolo, M. 1913-1915. Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer 1, 1913; 2, 1915. Munich, C. H. Beck.
Sauvaget, Jean. 1941. Alep. Essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle, Taxte. Paris, Paul Geuthner.
Schacht, Joseph. 1931. Einige kairiner Handschriften ueber futuwa. Der Islam 19: 49-52.
——. 1932. Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, Festschrift Georg, Jacob, 274-287. Leipzig, Otto Harrassowitz.
Taesehner, Franz, 1916. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer turkischen Miniatur. Der Islam 6: 169-172.
——. 1928. Das Futuvvetname des Jahja b. Halil. Orientalistische Literaturzeitung, 1065-1068. J. C. Hinrichs.
——. 1929. Beitrage zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15.Jht.) Auf Grund neur Quellen. Islamica 4: 1-47.
——. 1932. Futuwwa-Studien, die Futuwwabunde in der Turkei und ihre Literatur. Islamica 5: 285-333.

—. 1932a. Das Futuvvetkapitel in Gulsehris altosmanischer Bearbeitung von 'Attars Mantiq ut-tayr. Sitzber. der Preuss. Akad.. der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. Berlin.

——. 1932b. Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hatifi Festschrift Georg Jacob, 302-316. Leidzig, Otto Harrassowitz.

——. 1934. Die islamischen Futwwabunde. Ztsch. der Deuts. morgenlandischen Gesell. 87: 6-49. (Resume « Entstehung und Fruhgeschichte der Futuwwa » in Z schr. der Deuts. morgenlandischen Gesell. 86: 16*-17*, 1933).

——. 1937. Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam 24: 43-74.

——. 1938. Islamisches Ordenrittertum zug Zeit der Kreuzzuge. Die Welt als Geschichte 4: 382-407. Stuttgart, W. Kohlhammer.

——. 1941. Das Zunftwesen in der Turkei. Leipziger Vierteljahrsschrift fur Sudosteuropa 5: 172-188. Leipzig, Otto Harraseowitz.

——. 1941a. Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von fur Friedrich Giese, 61 ff. Berlin.

——. 1944. Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) und sein Futuvvetname. Mit Beitragen von Wilhelm Schumacher. Leipzig, F.A,Brockhaus.

——. 1744a· Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters. Beitrage zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft hrsg. von Richard Hartmann und Hellmuth Scheel: 340-385. Leipzig, Gtto Harrassowitz.

——. An-Nasir li-din-Allan. Ency. of Islam.

Thorning, Hermann. 1913. Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et-Taufiq. Berlin, Mayer und Muller.

Toynbee, Arnold J. 1940. A study of history 6. Oxford, Univ. Press, and London, Humphrey Milford.
Humphrey Milford.

Tschudi, R. 1925. Das Chalifat. Tubingen, Mohr.

'Usamah ibn-Munkidh, see Hitti.

Wittek, Paul. 1932. Zur Geschichte Angoras im Mittelalter. Festschrift Georg Jacob, 329-352. Leipzig, Otto Harrassowitz.

——. 1936. Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I. Le traits essentiels de la periode seldjoucide en Asie Mineure. II. Les Ghazis dans l'histoire ottomane. Byzantion 6: 319.

——. 1938. The rise of the Ottoman empire. Tondon, Royal Asiatic Soc.

Ziebarth, Erich. 1896. Das griechische Vereinswesen. Leipzig, Hirzel.

٦

التطوّر في الدّين (*)

جون س. بادو

رئيس الجامعة الاميركية في القاهرة سابقاً

اعترف بان كلمة تطّور تربكني قليلاً . ولعلّ مرد ذلك إلى أني ، كفيلسوف ، لا اعتقد بصحة نقل المقررات البيولوجية إلى مجالات فكرية اخرى . أو لعلّ مردّ ذلك إلى اني اشك في أنّ امور العالم بصورة عامة ، وشؤون الشرق الأوسط بصورة خاصة ، قد تحسنت حقاً منذ عام ١٩٣٩ ، وأصبحت الآن خيراً مما كانت عليه انذاك . وانني لافّضل أن اصف الحالة في الشرق الأوسط مستعيناً باحدى القصص المعروفة التي تروى عن صديقي جحا .

قبل ان اغادر القاهرة سمعت القصة التالية : جاء صديق إلى جحا وقال له : « ما هذا الصوت الصارخ الصاخب الذي كان ينبعث من بيتك ليلة أمس ؟ وما تلك الجلبة والضوضاء ؟ هل قتل احد ؟ » فأجابه جحا : «كلا . كل ما في الأمر

(*) فصل من كتاب « التطور في الشرق الاوسط : الاصلاح والثورة والتغير وهو مجموعة ابحاث القيت في المؤتمر الذي عقد برعاية » معهد الشرق الاوسط . » حرر هذه الابحاث سيدني نيتلشي فيشر ، ونشرها « معهد الشرق الاوسط » واشنطن ١٩٥٢ (المترجم)

أن زوجتي القت بمعطف قديم من الطابق الأعلى إلى الطابق الأسفل . » فردّ عليه الصديق : « وكيف يستطيع معطف عتيق أن يحدث كل هذه الجلبة والضوضاء ؟ » فأجاب جحا : « لقد كنت أنا داخل المعطف » .

لقد ساهم الشرق الأوسط ، منذ عام ١٩٣٩ ، في الأضطرابات التي هزّت عالمنا وما زالت تهزه . واعتقد بان غرض هذا المؤتمر هو البحث عما كان « داخل المعطف » ، وعن العوامل التي ادّت إلى تلك التغييرات والتطورات والاصلاحات التي اثّرت في الشرق الأوسط . وقد كان الدين ولا شك احد تلك العوامل . اذكر أنّ جماعة من المصريين ، وبعضهم من كبار موظفي الدولة ، اجتمعوا عام ١٩٣٩ ، ليبحثوا في سياسة وزارة الشئون الاجتماعية التي كانت قد انشئت حديثاً . وقدمت في ذلك الاجتماع اقتراحات جذرية للاصلاحات الاجتماعية . وبعد ان نوقشت هذه الاقتراحات بعض الوقت سأل أحد الحاضرين : « ترى ما هو رأي كبار علماء الأزهر ؟ وما هو موقف الأسلام والمسلمين من امثال هذه المقترحات ؟ وهل نتوقع منهم تأييداً ؟ » فكان الجواب : « إذا لم يكن بامكاننا ان نحقق هذه الاصلاحات بمساعدة الأسلام ، فسوف نحققها دون مساعدته » .

تمثّل هذه الحادثة ، بصورة عامة ، موقف القادة الوطنيين في معظم اقطار الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الثانية . فقد كان الاتجاه نحو العلمانية ، ونحو الاصلاحات الأجتماعية ، هو الاتجاه السائد ، كما يظهر ذلك في تركيا وإيران . وكانت الدعوة للتقدم الاجتماعي تسير على النهج الغربي . وكان الدين كثيراً ما يقرن بالمحافظين والمتحجرين الذين يأبون التقدم والسير مع الركب . فاذا لم يستطع تحقيق التقدم الاجتماعي بمعاونة الدين ، فمن الواجب تحقيقه بدونه .

والآن قارنوا بين هذه الصورة التي رسمتها وبين ما رأيته بعيني ، في ٢٧ كانون الثاني ١٩٥٢ ، عندما عدت إلى القاهرة ، وكنت قد غبت عنها طوال ستة اشهر حاسمة ، حافلة بالحوادث الجسام . لقد وجدت على جميع جدران الجامعة والجدران الخالية في القاهرة شعارات مكتوبة من مثل « الأسلام دين

العالم » ، « القرآن أساس الدولة » ، « ايها المؤمنون احموا الوطن » . وهذه الظاهرة دليل ناطق على أن الدين قد انبعث على اثر الفوضى السياسية في السنة المنصرمة ، وأخذ يشارك في شؤون الدولة العملية . ففي جميع التغيرات التي كانت مصر ذاتها تستهدفها كان الدين يساهم مساهمة فعّالة .

واليوم إذا مررتم خلال الشرق الأوسط ، ونظرتم نظرة تمحيص وتدقيق ، فستجدون ان ملاحظتي السابقة قد تحققت بتمامها ، وأن الدين اخذ ينبعث ويتبوأ مركزاً فعّالاً في الحياة ، في حين كان كثير من الناس ، قبل الحرب العالمية الثانية ، يعتقدون بأن انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل . لقد حدث في تركيا ، بعد وفاة كمال اتاتورك ، احياء للشعور الديني . على أن هذه النهضة الدينية لم تكن مجرد احياء لموروث ديني ماض ، وإنما كانت محاولة لتفسير الدين تفسيراً جديداً ، ولايجاد محل له في المجتمع التركي الذي كان قد أصبح ، إلى حد ما ، مجتمعاً علمانياً . وقد حدث الشيء نفسه في ايران . وان كان الدين الذي انبعث هنا هو ، إلى حد كبير ، الدين المحافظ . فبعد زوال رضا شاه والجماعة التي التفت حوله عاد علماء الدين ، (الملالي او الشيوخ) ، إلى احتلال مراكزهم في المجتمع ، كما يظهر من اهمية الحزب السياسي الذي يقوده الملا الكاشاني . وهكذا عادت المظاهر الدينية القوية تحتل من جديد مكاناً بارزاً في الحياة الأيرانية .

وهذا الانبعاث الديني يتمثّل في امور بسيطة ، كازدياد الاهتمام بالأعياد الدينية . مثال ذلك اني في هذه السنة جلست يوم عيد المولد النبوي في القاهرة الى الراديو ، ولم استمع إلى منهاج طويل عن هذه الذكرى بالعربية فقط بل وإلى منهاج طويل ايضاً باللغة الانكليزية ، حسن الأخراج ، يشرح اهمية الرسالة ، والمثل العليا التي جاء بها النبي إلى العالم . لقد اصبح المولد النبوي ، في سنوات ما بعد الحرب ، عطلة متزايدة الأهمية بين العطل الرسمية في مصر .

وإذا التفتم مرة اخرى إلى الانباء السياسية التي تعرضها الصحف الغربية بعناوين ضخمة ، وجدتم اثر الدين ، والاحزاب الدينية ، والزعماء الدينيين ،

والشعارات الدينية ، واضحاً متكرراً في الاضطرابات التي حدثت في العراق وايران ومصر . أقول ان كل هذه الأمور التي عرضتها هي دلالة سريعة على أنّ الدين ، لسبب من الأسباب ، قد عاد إلى مسرح الحوادث في الشرق الاوسط منذ سنة ١٩٣٩ ، وان الأتجاه العلماني قد خفت غلواؤه . ولم يحدث للأسلام تفكك ــ حسبما كان منتظراً . وعلينا اليوم أن نأخذ الدين بنظر الاعتبار ، ونعيره من الأهتمام اكثر مما كنّا نفعل قبل الحرب ، ولو اقتصر ذلك على اعتباره عاملاً اجتماعياً . على انني ، وقد قلت ما سبق ، يجب عليّ أن اوضح أن عودة الدين هذه لم تكن بالدرجة الاولى ، انبعاثاً ثقافياً . فلقد مرّ الأسلام ، كما مرت المسيحية ، خلال تحديات خطيرة .

وكانت احدى استجابات العالم الغربي ، لتلك التحديات ، انه انجب مفكرين جدداً ــ مفكرين من امثال تيلتش ونيبور ، والمطران شين ــ حاولوا ان يوجدوا انماطاً من التفكير تساعد دينياً على أن يواجه تحديات عصرنا هذا . على انني لا اجد ، خلال هذه الفترة ، أي دليل على وجود ما استطيع ان اعتبره نهضة في التفكير الديني عند المسلمين . فالعالم العربي لم ينجب بعد امثال نيبور وتيلتش . ولم يصدر في السنوات الأخيرة ، في ما اعلم ، الاكتاب واحد يهدف بصورة مباشرة إلى معالجة هذا الموضوع الديني ، وهو كتاب قليل الأهمية .

لعلّ بعضكم تصفح في مجلة « العالم الأسلامي » (المجلد ٤٢ ، ص ٤٨ــ ٥٥ ، كانون الثاني ، ١٩٤٢) المقال الذي كتبه زميلي في الجامعة الدكتور شون اوفر ، والذي يستعرض فيه اهم الكتب التي ظهرت باللغة العربية منذ بدء النهضة العلمية العربية . ويستند الكاتب في هذا المقال على آراء عدد كبير من الناس في العالم العربي ، ممن اجابوا عن اسئلة وجهها اليهم تدور حول هذا الموضوع . فقد وضع الكاتب قائمة تمثل ، في رأى قادة العرب اليوم ، الكتب الخمسة والعشرين المفضلة التي ظهرت في الفكر العربي الحديث . والمهم هنا انّه ، باستثناء بعض الكتب القليلة التي الفها طه حسين وعبد الرازق قبل عام ١٩٣٩ ، لا يوجد كتاب واحد يواجه مواجهة جدية مشكلة الدين الفكرية في

العالم الحديث .

وهكذا يبدو لي انّ هذا الانبعاث الديني اليوم لا يؤلف ، في الدرجة الاولى، انبعاثاً فكرياً . وليس هو محاولة لخلق فلسفة دينية جديدة ، كما انه ليس محاولة اخرى لتعيين موضع الدين بالنسبة للقوى التي تتغلغل في المجتمع الآن . وإنما هو ، في الحقيقة ، عبارة عن احياء للدين كعامل اجتماعي ، وكحزب سياسي ، وكجزء من كيان المجتمع . وحيثما تجدون الدين يعمل بنشاط ، ويبرز في الصحف بعناوين ضخمة ، فستجدونه بصفته قوة من هذه القوى الاجتماعية .

انني اعتقد ما قلته آنفاً صحيح للسببين التاليين . الاول ان الديانات الشرقية بصورة عامة ، والأسلام بصورة خاصة ، هي عبارة عن قوة اجتماعية — سياسية فعّالة . واظن أن هوغارت هو الذي قال ، في كتابه الجزيرة العربية ، بأن الأسلام ليس دولة دينية ، ولا هو دين للدولة ، وإنما الأسلام دين وهو في الوقت نفسه دولة . وعلى هذا فيكاد يكون من المحتّم ان يستتبع كل احياء للشعور الديني احياء للدين بصفته قوة اجتماعية وسياسية . ان الوحي الذي يقرر وحدانية الله وزعامة الرسول ، يعين ايضاً الأهداف الاجتماعية والسياسية للمجتمع الأسلامي الاول .

أما السبب الثاني الذي يجعلني اعتقد بان هذه العودة إلى الدين تتخذ ، مبدئياً ، شكل الحركات الاجتماعية والسياسية ، فهو ان هذا الاحياء الديني إنما هو ردّ فعل لبعض مشكلات الشرق الأوسط ليس إلا ، ولا سيما ما حدث منها في النطاق الاجتماعي والسياسي . وعلى هذا فانني ارى في هذه المحاولة لاحياء الدين ، كقوة اجتماعية — سياسية ، سعي الشرق الأوسط لحل بعض هذه المشكلات ، حلاً ايجابياً ، أو على الأقل لمعارضتها والردّ عليها . وهكذا فمن أجل أن نفهم ما الذي يحدث للدين ، يجب علينا ان نلتفت الآن نحو تلك القوى التي كانت تملأ عقل الجمهور ، من سنوات الحرب وسنوات ما بعد الحرب ، وتخلق المشاكل القائمة اليوم ، ثم نسأل انفسنا : « ما هي علاقة هذه القوى بالدين ، وماذا كان تأثيرها على الاحياء الديني ؟ » .

كان العامل الاول الذي اكتنف عدداً كبيراً من مظاهر المجتمع الاخرى ، منذ عام ١٩٣٩ ، هو تجدد ضغط العالم الغربي السياسي ، وازدياد تدخله في شؤون العالم العربي . كانت عملية التوافق بين الغرب والشرق ، بين الحربين العالميتين ، على الرغم من بعض الصعوبات ، منطلقة في سيرها . فقد عقدت مصر مع بريطانيا معاهدة ١٩٣٦ ، وعقد العراق مع بريطانيا معاهدة ١٩٣٠ . وظهرت بوادر من الفرنسيين ، على الرغم مما كانوا يبدونه من تقاعس ، تدل على أنهم قد بدأوا يهيئون انفسهم للانسحاب من سورية ولبنان .

والراجح أنه لو لم تجتح العالم الحرب العالمية لاستمرّ تكيّف الحياة الشرقية للاتجاهات الغربية دون توقف. ولكنّ الحرب نشبت، وارجعت عملية التوفيق هذه خطوات واسعة إلى الوراء . فالحرب هي التي فرضت على الغرب ضرورة السيطرة من جديد على الشرق . وهي التي اقتضت ان تفرض على مصر حكومة معينة ، وأن تدخل الجيوش الاميركية والانكليزية إلى سورية ولبنان ، وتطرد الجيوش الفرنسية منهما . والحرب هي التي جاءت بالجيوش الروسية والاميركية والانكليزية إلى قلب ايران ، وادّت بالنهاية ، إلى خلع الشاه عن العرش . أقول ان هذه العوامل جميعاً هي التي ادّت إلى إعادة ضغط العالم الغربي على اقطار الشرق الأوسط . على أن هذا التاريخ لم ينته بانتهاء الحرب . فضغط العالم الغربي على البلاد العربية ما زال مستمراً ، سواء كان ذلك في هيئة الامم المتحدة ، او في الصراع ضدّ روسيا ، او في سبيل الدفاع عن المصالح الأمبراطورية .

ويجب ألاّ تنسوا ، ونحن نقرر هذه الأمور ، اهمية خلق اسرائيل كظاهرة من ظواهر هذا الضغط الغربي . وليس المهم ان يكون هذا الأمر صحيحاً أو غير صحيح . انما المهم ان الأقطار المجاورة لاسرائيل تعتبر خلق هذه القضية دليلاً على تدخل الدول الغربية الكبرى من جديد في الشئون الشرقية . ولقد خلقت هذه القضية لدول الشرق الأوسط ، كما نعلم جميعاً ، مشكلة من اكبر المشكلات السياسية . وهكذا فقد احدث الغرب بالواقع هذا الضغط المتزايد على دول الشرق الاوسط ، واخذ يتدخل في شؤونها الراهنة ، ويتغلغل

فيها ، ويعبث بها .

وكانت اولى النتائج المتخلفة عن تجدد هذا الضغط السياسي أن خسر الغرب ما كان لحضارته وثقافته من سحر في نفوس سكان هذه المنطقة . ومن كان منكم أباً او أماً او عالماً نفسانياً فانه يعلم بأن الطفل اول ما يشعر بشخصيته المستقلة عندما يبدأ بمعارضة أبيه او أمه . فكلمة « لا » عظيمة الأهمية في تطور الشخصية ونموها . انني موجود لانك انت موجود . وانما انفعل لفعلك ، ويرتد انفعالي عليك . وهكذا فان الشرق الاوسط عندما بدأ بردته السياسية على العالم الغربي أخذ يتشكك ، اكثر مما تشكك في أي وقت مضى ، في سحر الانماط الغربية ، او في معنى الثقافة الغربية ، إذ اقترنت جميع هذه الأمور ، في نظر العرب ، بالضغط السياسي المتجدد .

وكانت النتيجة الثانية لهذا الصراع السياسي مع الغرب هي استنفار المقاومة المحلية ، وتوحيد قواها . إذ كيف يمكنكم ان تخرجوا البريطانيين من مصر إذا كنتم متفرّقين ؟ يجب عليكم ان تستنفدوا كل قواكم ، وان تستكشفوا القوة الخليقة بايصالكم الى صفوف الشعب .

والنتيجة الثالثة أن هذا الضغط المتجدد أخذ يخلق بين جماعات كبيرة من الناخبين المتعلمين إرادة شعبية لم تجد الحكومات بداً من أن تلبي نداءها . وتتجلى هذه القضية بكل وضوح في ما حدث في مصر مثلاً . باستطاعة حكومة مثل حكومة الوفد أن تأتي إلى الحكم . ولكن ليس بامكان اية حكومة ، اليوم ، أن تستمر في الحكم مدة طويلة ما لم توافق على اثارة المشكلة البريطانية ، وذلك لأن جماهير الشعب الذين لا يعرفون ، في الحقيقة ، شيئاً عن السياسة ، إنما يعرفون أنهم يريدون طرد بريطانيا من بلادهم . وعلى هذا فانّ اثر الناخبين من ابناء الشعب وهم الرجال الاميون والفلاحون في القرى، إنما ينمو تحت عوامل الضغط الوطني .

لقد أعطى الدين اجوبة ملائمة عن هذه النتائج الثلاث التي تقدمت وهي : اضاعة الغرب احترامه عند العرب ، وضرورة خلق مقاومة محلية موحدة ،

نزول الحكومات إلى صفوف جماهير الشعب . وذلك لان الدين يستطيع أن يقدم انماطاً للثقافة غير غربية ، وغير ديموقراطية . ذلك بانه ليس لغة فحسب ، وانما هو مجتمع ايضاً . واذ اخذت مكانة الغرب في الانحطاط كان لا بد من بعث الطريقة الشرقية ، أي المثل الدينية ، واحلالها محله . لقد كان الدين ، بحد ذاته ، قوة عظيمة . ونحن نعلم جيداً أنّ المرء الذي يريد اثارة الناس ليس عليه إلا أن يتحدث عن الدين ، ويناقش قضاياه . فالدين ، والحالة هذه ، يمكن استخدامه كعامل موحّد في النضال الوطني .

واخيراً فقد كان الدين هو العامل الجامع بين ابناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة ، ولا يعرفون شيئاً عن السياسة ، ولكنهم يعرفون شيئاً عن الدين . وعلى هذا فالدين قد يكون اداة صالحة لربط جمهور الشعب بقضية من القضايا العامة . وانني لاعتقد بأنّ هذه العوامل مجتمعة قد ولدت من الدين قوة سياسية انبعثت في « فدائيان اسلام » و « الأخوان المسلمين » و « شباب محمد » وفي سواها من الجماعات المنتشرة في كل مكان من الشرق الأوسط . وهكذا عاد الدين فظهر مجدداً على مسرح الحياة السياسية .

وفي الشرق الأوسط مشكلة اخرى تتصل ، كالمشكلة السابقة ، بانبعاث هذه الظاهرة الاجتماعية والسياسية في الدين . فالى تجدد الضغط السياسي الغربي هذا ينبغي ان يضاف ابتداء من عام ١٩٣٩ ، الانحلال المتزايد في الاستقرار الداخلي. يقول احد المؤرخين المصريين ، في كتاب الفه عن نشوء الأمبراطورية الفرنسية في شمال افريقيه ، ان الدول الاستعمارية الغربية ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، كانت تتوهم ان حل جميع مشاكل الشرق رهن باعطاء البلاد جرعات صغيرة من الحياة الدستورية . وعلى هذا فقد اعطيت جميع بلدان الشرق الأوسط مقادير محدودة من المفهوم الغربي للنظام البرلماني ، وللحكومة المسئولة التي يرئسها رئيس وزراء ، وللنظام الحزبي ، تكفي لتعبيد الطريق أمام هذا النمط من الحياة الدستورية في الشرق الأوسط .

وان كل من يطالع تاريخ الشرق الأوسط ، منذ أن اخذ يتناول هذه الجرعات

الا خيرة من الحياة الدستورية ، يتحقق ان هذه الجرعات الدستورية لم تكن كافية ، او أن هذا الدواء لم يكن هو الدواء الناجح ، وذلك لأن الحياة البرلمانية في جميع اقطار الشرق الأوسط قد بدت فيها بواقع الأمر علامات خطرة تنذر بالفشل الذريع . نعم انني اعرف عن الحياة البرلمانية في مصر اكثر مما اعرف عنها في الاقطار العربية الاخرى . الا انني اعتقد بأن القوى التي تعمل في مصر هي نفس القوى التي تعمل في أي قطر آخر من اقطار الشرق الأوسط . وما عليكم ، إذا اردتم ان تتحققوا من اختلال النظام السياسي ، إلا أن تتذكروا بانه ، منذ عام ١٩٢٢ ، لم تسقط اية وزارة في مصر لان البرلمان حجب الثقة عنها ، ومع ذلك فقد كان معدل عمر الوزارة سنة ونصف سنة . وفي الربيع الماضي شاهدنا وزارة لم تستمر في الحكم غير اربع عشرة ساعة.

وقد عاينت هذه الحالة نفسها في العراق عندما كنت اعيش هناك ، وان لم تكن سرعة سقوط الوزارات هناك مثلها في مصر. ثم ان تتابع الانقلابات العسكرية في سورية دليل آخر على ان النظام السياسي نفسه يعاني اختلالاً ما . فهذه الجرعات الدستورية الصغيرة لم تكن غير كافية في مكانها فحسب ، بل ان الحكومات التي تخلفت عنها قد عجزت عن حل المشاكل التي واجهتها بعد الحرب . ومن هنا كان الانحلال الذي تخلف عن الفشل وخيبة الأمل :

تأملوا بعض هذه المشاكل : تواجه الحكومة المصرية مشكلة اخراج البريطانيين من مصر والسودان . وهذه مشكلة ينوء بها اولو العزم من الرجال ؛ وتواجه الأقطار العربية في الشرق الأوسط مشكلة اسرائيل التي خلقها الغرب ، بالمساعدات الدولية والعون المالي الدولي . ثم فكروا في مشكلة الحكومة الايرانية في صراعها مع شركة النفط الانكليزية — الايرانية . وليس المهم في ذلك كله ان تكون هذه الحكومات على صواب او على خطأ في موقفها من هذه المشاكل ، إنما المهم ان هذه المشاكل — وهي المشاكل التي تخلفت عن الحرب — قد استعصت على الحكومات التي حاولت حلها فانهارت الواحدة بعد الاخرى ، وذلك لأن هذه المشاكل كانت تتجاوز طاقة تلك الحكومات التي تصدت لها .

ولم تكن هذه المشاكل عظيمة مستعصية على الحل فحسب ، بل ان الحكومات التي اوجدها النظام الدستوري كانت ضيقة الأسس، وشديدة الاقتران بالطبقات الاجتماعية ذات النفوذ السياسي . وعلى هذا فعندما اجتاح هذه الحكومات سيل التذمر الاجتماعي المتعالي ، اخذت اسسها تهتز وتميد . ونتيجة لما تقدم اخذ قلق الشبان يزداد من جراء افلاس جياتهم الحزبية ، وافلاس زعمائهم التقليديين ، كما اخذوا يشكون في اخلاص الحركات الوطنية التي تمثلت في حكومات لم تتوصل ، في النهاية ، إلى نتيجة ما . وهو امر يصدق ، بكل تأكيد ، على اقطار الشرق الأوسط التي عرفتها .

وعلى هذا فقد قام الشبان ، وغير الشبان ايضاً ، بمحاولات لايجاد حركات اخرى يمنحونها ولاءهم السياسي ، ولايجاد بديل عن النظام السياسي القديم . ففي مصر كان يتحتم على من أراد أن يكون ذا شعبية ، ان يمنح صوته لحزب الوفد ، لان حزب الوفد هو « الحزب » كما أن « الحزب الديموقراطي » في القسم الجنوبي من الولايات المتحدة هو « الحزب » . ومتى تبين أن حزب الوفد غير قادر على مجابهة الموقف ، فماذا ينبغي للناس أن يفعلوا ؟

ولقد كان مثل هذا الفراغ الذي خلفه فقدان الولاء السياسي وانحلال الوئام الداخلي ، وتفكك الحكم الدستوري ، هو الذي أتاح لحركة جمال عبد الناصر في مصر ، بل ولحركات اخرى، منها حركة الأخوان المسلمين ، وشباب محمد ، لأن تنمو وتترعرع . فهذه الحركات قد جاءت إلى الشعب بديلاً عن ضروب اخرى من العمل السياسي . وانني لعلى علم بان عدداً كبيراً من الشبان في مصر قد انتموا إلى الأخوان المسلمين ليس لأنهم كانوا ضيقي التفكير ، وليس لأنهم يؤمنون كل الايمان بجميع ما يدعو له الأخوان المسلمون من مبادئ اسلامية وسياسية ، ولكن لأنهم لم يجدوا منظمة اخرى ينتمون اليها . لقد كانت منظمة الأخوان المسلمين هي البديل الوحيد للنظام الحزبي الذي اخفق في نظر اولئك الشبان. وعلى هذا فقد برز الدين وهو يحمل مشوقات جديدة ، ويعطي حلولا جديدة للمشاكل الراهنة ، ويعطي لقسم كبير من الناس البديل الوحيد عن

الأنظمة الداخلية التي اخفقت في مواجهة عوامل التحدي التي برزت في فترة ما بعد الحرب .

أما العامل الثالث ، الذي تخلف عن فترة الحرب وفترة ما بعد الحرب ، واثر في ظهور الدين في هذا الميدان ، فهو بروز المشاكل التي تحدّت اهداف الحياة الوطنية . لقد مرّ ، هذه السنة ، على ذهابي إلى العالم العربي خمس وعشرون سنة ؛ وعندما ذهبت إلى بغداد والموصل ومن ثمّ إلى سورية ولبنان ، واخيراً إلى مصر ، لم يكن يجول في افكار قادة الحركة الوطنية اسئلة كثيرة عما يريدون أن يحققوه في بلادهم . كانوا يريدون ان يجعلوا بلادهم على نمط الغرب . كانوا يريدونها ان تكون بلاداً كالولايات المتحدة او كبريطانيا او كفرنسا او كالسويد او كالمانيا . وذلك لان الأنظمة الاجتماعية والديموقراطية الغربية العامة ، في السنوات التي اعقبت الحرب العالمية الاولى ، كانت تتغلغل في هذه البلاد دون عائق ذى خطر . وكان يبدو بديهياً انه لو اتيحت الفرصة لهؤلاء الناس فسوف يحققون اهدافهم المنشودة . وكان هذا هو الاعتقاد السائد . وهذا ما جعل بعض الناس يقولون : « حسناً إذا لم نستطع ان نحققه بمعونة الأسلام ، فسوف نفعله بدون الأسلام . » ويجدر بنا أن نتذكر انّ جميع الأهداف القومية قد تعرضت منذ عام ١٩٣٩ لتحديات كثيرة ، منها ظهور النازية والفاشية ، ثمّ ظهور الشيوعية . ولقد كادت الحركتان الاوليان ان تنجحا سياسياً . وهوذا روسيا ، اليوم ، تحقق نجاحاً سياسياً مرموقاً . وبناء على ما تقدم فان الثقة — لا سيما ثقة الأجيال — بالأنظمة السياسية التي نقرنها بالديموقراطية الغربية ، قد اخذت ، لاول مرة ، في الاضطراب .

وقد اقترنت احدى ظواهر هذا التقلقل الذي أصاب النظام السياسي بالانبعاث الديني في البلاد العربية ، وان لم يظهر ذلك في ايران . وهذه الظاهرة هي خلق دولة اسرائيل . وذلك لسبب بسيط للغاية هو أن اسرائيل دولة دينية — سياسية ، مهما قلنا في تعريفها . وقد قال لي عدد كبير من اصدقائي العرب والمصريين بصراحة : « لقد صفينا حسابنا معكم ، اذا كان باستطاعة اميركا

وبريطانيا ان تخلقا دولة دينية في فلسطين ، فلم لا يكون لنا نحن المسلمين دولة دينية ؟» وعلى هذا ، فقد نتج من انشاء اسرائيل، ومن الصراع ضد اسرائيل ، في فترة ما بعد الحرب اتجاه الى احياء الأسلام كهدف قومي جديد ، وكنظام حكومي . وما السعي لايجاد قانون مدني مبني على الشريعة الأسلامية ، أو على منهاج الأخوان المسلمين ، أو غير ذلك من الحركات ، الا محاولات واضحة ، تهدف إلى اقناع المسلمين ، الذين اخذوا يشكون في الحركات الوطنية القائمة ، بأن الأسلام هو البديل عن الشيوعية والديموقراطية الغربية ، وان الأسلام ، بناء على هذا ، يستطيع ان يملأ الفراغ الذي خلفته السنوات الأخيرة .

وأخيراً ، كانت هنالك فضلاً عن القوى الثلاث التي تكلمنا عنها ، تلك القوة التي نتجت عن التغير السريع المدمر في انماط الحياة الاجتماعية . واری من الضروري ان استدعي انتباهكم إلى أن الانماط الاجتماعية في الشرق الأوسط قد تغيرت خلال العقود الثلاثة المنصرمة اكثر مما تغيرت خلال القرنين أو الثلاثة القرون الماضية . ولهذا التغير سببان . الاول هو ازدياد تغلغل العالم الغربي . لقد اكتشفت ، عندما كنت في الظهران، منذ اكثر من سنة ، ان ازمة قد نشبت بين الدين ونظام التعليم . فالصلاة ، في ظل النظام الوهابي ، فرض واجب الاداء ، وعلى المرء ان يترك عمله في الساعة الثالثة ليؤدي فريضة صلاة العصر . وقد فتحت مدرسة جديدة ، عظيمة الأهمية ، تعد الشبان السعوديين للتخصص في هندسة النفط . وعندما حلت الساعة الثالثة ظهر جنود ابن جلوی على باب المدرسة واخذوا ينادون الطلاب : « هلموا أيها الشبان إلى الصلاة فقد حان وقتها ». وما كان من المعلم الأميركي ، وهو مهندس متصلب الرأي ، إلا ان قال لهم « حسناً أيها الطلاب . لا اعتراض لي إذا اردتم ان تصلوا . ولكنكم لا تستطيعون ان تصلوا ، وتتعلموا ، في الوقت نفسه ، تشغيل آلات النفط ». وبناء على هذا لم يسمح للطلاب بمغادرة المدرسة .

ووصلت القضية الى الملك بن سعود . فقال المعلم المهندس للملك ما معناه :

« ينبغي ، يا صاحب الجلالة ، ان تقرروا نهائياً ما تريدونه من هؤلاء الناشئين. هل تريدونهم ان يتعلموا تشغيل آلات النفط ، او كيف يؤدون الصلاة في اوقاتها . فهم لا يستطيعون ان يقوموا بالامرين معاً في وقت واحد . » لقد حدث هذا في صميم اشدّ الأقطار العربية تزمتاً ومحافظة .

وادلى الملك ، بقراره الناصع ، قائلاً : « حسناً . اريد هؤلاء الناشئين أن يتعلموا كيف يديرون آلات النفط . وبامكانهم ان يصلوا بعد مغيب الشمس . » وهكذا أخذ النمط الاجتماعي يتغير نتيجة مداخلة الغرب . وما هذا المثال الذي ضربته إلا رمز لما يجري في العالم الأسلامي بسرعة متزايدة . وعندما تفكرون في الجندي الاميركي ، الذي اطلقت له حرية الانتقال في مصر ، وفي القرى المصرية ، تدركون ، عندئذ ، مقدار ما يصيب انماط الحياة الاجتماعية من تغير .

على أنّ تغير الانماط الاجتماعية لم يحدث بسبب البواعث الغربية المتزايدة وحدها وإنما حدث نتيجة البواعث الآتية من الشرق نفسه ايضاً . لقد نبهنا الدكتور كوراني الى أنّ قادة الشرق بدأوا يدركون بان البلاد التي تعاني الفقر والجهل والأمية والمرض ، لا يمكن أن تكون في نفس الوقت بلاداً قوية سليمة مقتدرة محترمة في اعين العالم . وبناء على هذا فان قادة الحكومات اخذوا يضغطون باطراد في سبيل تغيير الانماط الاجتماعية . وخير مثال على هذا ما فعله جمال عبد الناصر إذ قال : « ليس بامكان أي فرد أن يملك اكثر من مئتي فدان من الأرض . » حتى انّ اطيان الملك السابق الواسعة ، وتبلغ مساحتها حوالي ٢٠٠,٠٠٠ فدان ، قد قسمت إلى مزارع صغيرة . وهكذا فقد حدثت تغيرات اجتماعية جذرية ، انطلقت من الشرق نفسه ، وأيدتها الحكومات. ومن قاعة الجامعة الاميركية في القاهرة ، انطلقت تلك « المؤسسة الثورية » ، التي انشأتها السيدة درية شفيق ، فقامت بالمظاهرة النسائية التي طوقت

البرلمان ، هاتفة : نريد حق التصويت للمرأة المصرية . وهذه حركة مصرية صميمة كما ترون .

وهذا الانحلال الذي لحق النظام الاجتماعي ، بتأثير التغلغل الغربي وجهود القادة الوطنيين ، من الطبيعي ان يثير الكثير من الاستياء والتذمر . فهو اولا يثير استياء الأغنياء الذين استملكت الدولة اراضيهم ، وحررت من نفوذهم الرجال الذين كانوا يمنحونهم اصواتهم الانتخابية . ويثير ثانياً استياء المحافظين من المتدينين الذين يرون في الدين ، تحت تأثير العوامل السابقة ، النظام الاجتماعي الذي يحقق مطالب الحياة . وبناء على ما تقدّم فقد ظهرت في العالم العربي كما ظهرت في ايران ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، حركات دينية واجتماعية تستهدف المحافظة على النظم الاجتماعية والتقاليد الدينية . وكانت هذه الحركات الدينية والاجتماعية تقوي بعضها بعضا لتصدّ تيار التغيرات الجذرية التي يتعرّض لها المجتمع . ان جميع هذه العوامل – تجدد الضغط السياسي الغربي ، وتغيّر الانماط الاجتماعية ، وتحدي الأهداف القومية ، وانحلال الاستقرار الداخلي – تشير إلى اتجاه واحد الا وهو احياء الدين كبديل عن النظام الاجتماعي – السياسي ، الذي كان ، حتى وقتنا الحاضر ، يعطي الشرق الأوسط طابعه المميز في العصور الحديثة .

أما بعد . فاوّد ألا تتصوروا أن ما قلته إنما يمثل كل التفكير الأسلامي في الشرق الأوسط ، أو يمثل اجماع المسلمين . فهنالك عدد كبير من الناس لا يحبذون احياء الدين كبديل للقوى التي تكلمت عنها . ومما تجدر الاشارة اليه أن الحكومة المصرية الحاضرة لم تأخذ بمبادئ الأخوان المسلمين على الرغم من كل المساعدات التي قدموها لها . ان في غرفة العرض في معهد الشرق الأوسط (بواشنطن) نموذجاً من الاعلان المصور الذي وزعته الحكومة المصرية

على جميع القرى المصرية . وفيه صورة مسجد إلى جانبه صورة كنيسة ، وقد كتب في اعلى الصورة « كلنا مصريون . » وتحتها صدر بيت من الشعر لشوقي يقول فيه «الدين للديان جل جلاله... »

وإذا سألتم ماذا تغير في الدين منذ عام ١٩٣٩ ، فان الجواب لا بد من أن يكون ان الدين قد ولد من جديد كقوة اجتماعية وسياسية . وعلى نسبة قدرة الدين على الاستجابة لتحدي العصر الحاضر يتوقف في النهاية مصيره . فاما أن يتوارى ويسير الشرق الاوسط في نهج علماني ، واما ان يولد في البلاد نظام ديني جديد يهيمن عليها ويستقر فيها .

٧

انبعاث الإسلام *

ف. س. ك. نور ثروب

ان التحول من دراسة ادب آسيا الهندوسية البوذية الطاوية (١) الكنفوشية ، إلى ادب الأسلام ، في نظر الدارس الغربي ، لشبيه بالانتقال من جو يغمره الضباب المنخفض المشبع بالرطوبة ، إلى طبقات الجو العليا حيث الصفاء والنقاء . فهنالك يجد الغربي من آيات القرآن ومبادئ الاسلام ، ومن واقعية التعليم القرآني ووضوح الرسالة الأسلامية ، ما يتيح له قسطاً اوفر من راحة الوجدان ، وفهماً أجود لحقائق الأمور ، حتى لكأنه في جوه العادي وفي المناخ المكيّف بحسب وضعه النفساني . وانه ليرى ، لاول وهلة ، ذلك التشديد على الاعتبارات الخلقية من حيث نص القرآن على شرعيتها ؛ ففيه ان الله هو اله العدالة ، وليس لعباده مفرّ من الحساب .

وليس تفهّم هذا الاعتبار الانفعالي بالأمر العسير . فان غوامض الصوفية

* الفصل الثامن من كتاب The Taming of the Nations by F. S. C. Northrop, (Now york, 1952)

(١) دين صيني ، من لفظة « طاو » الصينية ومعناها الطريق والمسلك والتعقل ، والفكرة الفلسفية الرئيسية فيها تدور حول التروي والتأمل الروحي والتخلي عن فكرة العنف والقوة ، كمسلك أو طريق يؤدي إلى الانبعاث . (المترجم)

البرهمية ، ومذهب الفناء ، والطاوية الصينية ، والمثالية الكنفوشية جميعها غريبة عن نظرة الغرب العامة إلى الأمور ، وعن طريقته الخاصة في التفكير . ومهما كان من بداهة التجربة الشخصية ، فلا بد للمرء من أن يجد ، حالما يحول انتباهه عن الاشياء التي حوله ، وعن الموضوع الذي تركّز فيه انتباهه ، انه قد غدا فكرة مجردة شاملة في محيط الوعي ، تتنقل فيه ذاتيته المتحولة كعامل فاعل ، والاشياء المتحولة كامور منفعلة، تنقلاً طليقاً. وبخلاف ذلك الفكر الأسلامي ، فهو يجاري علم اليونان الذي يشدد على المعرفة الحقة من حيث هي معرفة مشروعة ، وينسجم مع التعليم اليهودي والمسيحي كما ينسجم الفكر الغربي بالذات مع هذين المصدرين . والواقع ان الاسلام قد ادى إلى الغرب ، عن طريق الجامعات العربية في الأندلس ، من مصادر العلم ومبادئ الاستنارة الفكرية الكثير مما جعله ما هو عليه في الوقت الحاضر . ولابداع فاليهودية والنصرانية والاسلام تحدرت،عبر نموها التاريخي، من اصول مشتركة . مع أن كلا منها قد اضافت الى هذه الأصول المشتركة عناصر تفردت بها . فهنالك والحالة هذه جبهتان : احداهما تضم العالم اليوناني العبراني النصراني الاسلامي ، والثانية تشمل التراث الأسيوي . لذلك كان الانتقال من الشرق الاقصى الأسيوي إلى دنيا الأسلام، في نظر المفكر الغربي، بمثابة الرجوع إلى الجو الأهلي ، بالرغم مما في هذا الانتقال من المفارقات .

وهذا الانتقال من الشرق الغامض إلى الغرب الواضح ، اكثر ما يتجلى في المقدمة التي كتبها ألطف حسين للقصيدتين الموسومتين بـ « الشكوى » و « الجواب » اللتين نظمهما اقبال ، الشاعر الهندي المسلم ، والمحامي السياسي والفليسوف القانوني ، صاحب الفضل الاكبر في قيام دولة الباكستان ؛ قال كاتب المقدمة :

« ان رابندراناث طاغور ومحمد اقبال،نظير لشعراء البرناسيين، « قد تربعا على عرش الأدب الهندي والباكستاني سنين كثيرة في عصر واحد . وكان كل منهما يرمز إلى عبقرية القوم الذين نبغ فيهم »

لقد كان كل منهما هندياً يعيش في ظل الحكم البريطاني ، وكان يشعر أن هدفه الاول في حياته إنما هو التأليف بين معتقداته الدينية الخاصة وحضارة قومه من جهة ، وبين عقائد الغرب ومنازعة الفكرية ومقتضيات حضارته من جهة اخرى . لكن طاغور كان هندياً هندوسياً من مقاطعة بنغال ، في حين كان اقبال هندياً مسلماً من لاهور في البنجاب . ومع ذلك فقد وجد ألطف حسين نفسه مضطراً إلى أن يقول مستأنفاً :

« ولكن عبقرية طاغور وعبقرية اقبال قلما تلتقيان على صعيد مشترك . إذ كان بين الاثنين فوارق جذرية ، فاقبال لم يكن شاعراً وفيلسوفاً فحسب ، بل اكثر من ذلك بكثير — كان شارحاً للشرائع المقررة التي كان اجراء احكامها في الحياة مما ينهض بامم ويطيح باخرى . وكان شعره وليد الدرس العميق لهذه الشرائع ، والتفكير الطويل في احكامها . (٢)

ونحن الان على صعيد غربي ، لان هذا المفكر المسلم انما يحدثنا ، من على ارض الهند ، بلغة اهل الغرب . ولكي نتفهم كلتا الامتين وكلا الشعرين ، ينبغي لنا ان نعتبر كل ظاهرة من هذه الظواهر مثالاً لشريعة مقررة . وعلى ذلك يستأنف ألطف حسين كلامه عن اقبال قائلاً :

« وكان هاديه في هذا البحث القرآن الكريم ... والقرآن مغاير لاي كتاب منزل آخر في الوجود ... إذ ليس فيه ما لا ينسجم مع تقدم التفكير العلمي ؛ فكل ما في الكون خاضع لشريعة مقررة ، سواء في ذلك الذرات البالغة في الدقة ، ونظم الكواكب البالغة في التعقيد ، حتى الانسان ليس بمستثنى من احكامها ، لكنه المخلوق الوحيد الذي اولاه خالقه نعمة الارادة . بحيث غدا خضوعه للشريعة خضوعاً واعياً لا آلياً . (٣)

وهذا الدور الذي تلعبه حرية الاختيار والقبول في حياة الفرد الخاصة ، هو الاعتبار الأساسي الذي يقوم عليه الفكر الديني والسياسي في فلسفة اقبال جملةً . وهو من هذه الناحية يتجاوب مع صميم حركة التحرر البروتستانتية الديموقراطية في الغرب . فهو — بكلمة موجزة — في تشديده على الشريعة ، ينحو نحو قدماء

اليونان والرومان ، لكنه في تشديده على اهمية الاختيار الانساني الخاص ، ليس في قبول هذه الشريعة وحسب ، بل وفي اصلاح تفاصيل موجباتها التقليدية الباليةايضاً— وذلك من اجل أن يلائم بينروح الشريعة، وحاجات العصر واوضاعه الراهنة — هو اقرب الى أن يكون بروتستانتياً متحرراً يفكر تفكيراً عصرياً .

ولم يكن ذلك على سبيل الاتفاق ، لان اقبال لم يقنع بان عاش حسب تعاليم القرآن ، واهتدى بهديه ، ووضع مؤلفاً قيماً في نشوء الفكر الفلسفي الأسلامي في ايران،بل قد تتلمذ في شبابه للفيلسوف الانكليزي ماكتفرتMc Tahgart . والواقع ان تشديد ماكتغرت على اهمية الروح الانسانية الفردية ، كان ذا تأثير بالغ في شعر اقبال وفلسفته،وفي نهجه السياسي فكراً وعملاً . وفضلاً عن ذلك فقد اطلع على مذاهب اعلام الفلسفةالغربية ، من فلاسفة اليونان ومن الفلاسفة المعاصرين ، واقتبس منهم جميعاً — على ما بين هويتهد وانشتين من اختلاف في شرح نظرية النسبية — في توفيقه بين القيم الأسلامية والغربية . فهوذا رجل ، عاش في ظل الحكم البريطاني في منطقة البنجاب في صميم الهند ، يفكر ويكتب بلغة الغرب العلمية ، مستخدماً تعابير دينية فلسفية هي من وحي الأسلام . وتبلغ فلسفته تمامها في كتابه « تجدد الفكر الديني في الاسلام » حيث يستمد فكره من الاستاذ الاميركي هوكنغ Hocking ، كما يستمدها من اعلام الفكر وكبار المؤلفين في اوروبا ودنيا الأسلام .

إن كمال اتاتورك ، الزعيم التركي الكبير ، لم يكن وحده رائد الانبعاث الأسلامي في العصر الحاضر ، بل لقد كان في الباكستان — وهي اكبر دولة اسلامية — مفكر وسياسي ومتشرع من وزن اقبال . فحسنا نفعل ، والحالة هذه ، ان نحن حاولنا تفهمه ثم واصلنا السير خطوة خطوة ، في تضاعيف الافكار التي قادت زملاءه واتباعه من مسلمي الهند نظير جناح ، إلى انشاء دولة الباكستان ، والى تصور الدور الذي ينبغي للأسلام أن يلعبه في العالم المعاصر الذي كان اقبال يواجهه . وخير ما يوصلنا الى هذه الغاية الالتفات إلى قصيدتيه « الشكوى » و « الجواب » ، وقد سبقت اليهما الأشارة في ما ذكر عن

مقدمة ألطف حسين .

فالقصيدة الاولى لا تخلو من ايلام ، لانها بمثابة شكوى من العزة الالهية .
اما الجو الذي انبثقت منه هذه القصيدة فيجوز ان يوصف بما يلي : هوذا اقبال مستقر في مكتبه في مدينة لاهور الأسلامية ، وفي جواره القريب والبعيد هندوسيون يعبدون الأصنام وما تمثله من الوف الآلهة . أما هو فموئمن بالقرآن مخلص لتعاليمه . وقد تعمق في درسه وغاص في محتواه حتى غدا من جوهر نفسه وصميم روحه . وقد اتيح له إلى جانب هذا ان يتجول في انحاء اوربا . وكان اقبال يرى ، خارج مكتبه ، من المساجد والحصون ، نظير ما كان يشاهدمن المباني التذكارية في دلهي وأغرا وحيدر اباد ، بل وفي بنغال شرقاً — تلك المباني التذكارية التي ترمز الى الانتصارات التي احرزها في الهند اربعة من الأباطرة ، لعلهم من اعظم من انجبتهم السلالات المالكة في اية مدنية من مدنيات العالم . هوءلاء المغول العظماء حكام الهند السابقون ، هم الذين بنوا الحضارة الهندية الاسلامية ، وتعهدوها حتى ازهرت واثمرت على يدهم ، فاذا هي حضارة رائعة خلاقة . وهذه المساجد والحصون — وعلى الاخص « تاج مهال » المنقطع النظير — لا تمثل الا جانباً من عظمة تلك الحضارة التي تبدو بازائها حضارة الهند البريطانية عادية باهتة ، بل « خاماً » بالمعنى التجاري الحرفي ، وذلك بالرغم مما كان يزهو به نائب الملك البريطاني في الهند في ملبسه ومظهره . ومع ذلك كله فقد كان المسلمون الهنود في ظل الحكم البريطاني ، يعيشون كالعبيد ، يستعطفون اسيادهم البريطانيين السماح لهم بان يفعلوا كيت وكيت ، بل وان يسمحوا لهم بان يكونوا مسلمين يتجاوبون مع الذات الأسلامية. ويستعيد اقبال ذكرى دراساته واسفاره في اوربا حيث اطلع على خير ما نشر في حقول العلم والفلسفة والدين مما قدمته اليهودية والمسيحية والفكر الغربي المستنير الحديث . فقد اوغل في تأمل هذا النتاج ، وتمثله اتم تمثل ، ولاءم بينه وبين ذاتيته . ولكنه وجده ناقصاً ومقصراً عما في التعليم الأسلامي الصحيح من التبصر الباطني ، والتأمل الروحي ، والتبحر العلمي والفلسفي . اما علة هذا التقصير فيكشفها في كتابه « تجديد الفكر

الديني في الأسلام » حيث يقول :

« ان الانسانية لفي حاجة اليوم إلى ثلاثة امور : اولها تفسير روحي لحقيقة العالم ، وثانيها تحرير روحي لذات الفرد ، وثالثها ايجاد نظام من المبادئ العالمية توجه تطور المجتمع الانساني على صعيد روحي ... ان فلسفة اوربا المثالية لم تصبح يوماً عاملاً فعالاً في حياتها العملية ، فاسفرت عن ذاتية منحرفة تحاول تحقيق نفسها عن طريق ديمقراطيات متنافرة متباغضة .. صدقوني ان اوربا اليوم لهي اكبر عقبة في سبيل التقدم الاخلاقي في حياة الانسان » (٤)

والسبب الجذري الذي يعتبره مسؤولاً عن هذا الانحراف هو البون الشاسع الذي يفصل في المسيحية بين تعاليمها المثالية وحياة معتنقيها اليومية . وهذه الظاهرة اوضح ما تكون في مذهب لوثر البروتستانتي ، لكنها تصدق كذلك على الكثلكة ، ويستأنف من ثم قائلاً :

«ولا ينبغي أن نغفل عن الدرس الذي نتعلمه من حركة لوثر في قيامها ونتائجها : فان النظر الدقيق في التاريخ يرينا ان حركة الاصلاح كانت في اساسها حركة سياسية ، وأن النتيجة الصافية التي اسفرت عنها الحركة الاصلاحية في اوربا كانت احلال النظم الأخلاقية القومية محل النظم الأخلاقية المسيحية العامة (نظير تعريف الخير على أساس المبادئ العالمية ، من حيث هو كذلك لجميع الناس على اختلاف العرق والعقيدة والقومية) ، بصورة تدريجية .. فالرجل الحديث لم يعد ، من ثم ، يعيش حياة مشبعة بالعاطفة الروحية — اي حياة داخلية — لكنه صار يعيش على صعيد الفكر في نزاع صريح مع نفسه ، وعلى صعيد الاقتصاد والسياسة في خصام حاد مع الآخرين » (٥)

لقد قصد اقبال ، في رحلاته عبر اوربا ، إلى مدينة قرطبة في اسبانيا ، وزار جامعتها التي حملت إلى اوربا الكثير من الفكر اليوناني العلمي والفلسفي ، الذي نقله اليها مفكرو العرب المسلمون ، الذين تعهدوه بعد انحلال حضارة اثينا . ان هذه الذكريات التي كانت تجول في مخيلته ، وهو جالس في مكتبه في لاهور ،

جعلته يتساءل ، كما كان يتساءل كل مسلم مفكر في الهند البريطانية : علامَ نحن المسلمين ، اصحاب الفضل الأكبر في وصول هؤلاء الغربيين المسيحيين ، الذين تثقفوا بعلوم اليونان ، إلى ما هم عليه الآن من تقدم ورقي ، خاضعون لهم ، تابعون لحكمهم ؟

إن جميع المباني الأثرية الضخمة ، والمآثر الحضارية الرائعة المنتشرة من حدود جبال البرانس في اوربا الاسبانية ، الى اطراف خليج البنغال ، قد انشأها المؤمنون من أجل الله ، فكان جزاؤهم المذلة في كل مكان ، والخضوع للمسيحيين البريطانيين شأنهم هنا في لاهور . فلماذا يخذل الله المسلمين ، وهم امته ، بعد كل ما عملوه لنشر مجده في هذه الدنيا ؟ هذا هو موقف اقبال في قصيدته « شكوى » وهذا بعض ما قاله فيها :

« قد كان هذا الكونُ قبلَ وجودنا	روضاً وازهاراً بغير شميم
والوردُ في الاكمامِ مجهول الشذي	لا يُرتجى وردٌ بغير نسيم ،
بل كانت الأيامُ قبلَ وجودنا	ليلاً لظالمها وللمظلوم ؛
لما اطل محمدٌ زكت الربى ،	واخضرَّ في البستان كلُّ هشيم
واذاعت الفردوسُ مكنونَ الشذى	فاذا الورى في نضرة ونعيم

« من قام يهتف باسم ذلك قبلنا ؟	من كان يدعو الواحدَ القهارا ؟
عبدوا تماثيلَ الصخورِ وقدسوا	من دونك الاحجارَ والاشجارا
عبدوا الكواكبَ والنجومَ جهالةً	لم يبلغوا من هديها انوارا
هل اعلنَ التوحيدَ داعٍ قبلنا ،	وهدى الشعوبَ اليك والانظارا ؟
كنا نقدم للسيوفِ صدورنَا	لم نخشَ يوماً غاشماً جبارا ...

« من ذا الذي رفع السيوفَ ليرفع	اسمك فوقَ هاماتِ النجوم منارا ؟
كنا جبالاً في الجبالِ وربما	سرنا على موجِ البحارِ بحارا
بمعابدِ الافرنجِ كانَ أذانُنَا	قبلَ الكتائبِ يفتحُ الامصارا

لم تنسَ افريقيا ولا صحراؤُها سجداتِنَا والارضُ تقذفُ نارا
وكأن ظلّ السيف ظلّ حديقةٍ خضراءَ تُنْبِت حولنا الازهارا ...

«من غيرُنَا هدمَ التماثيلَ التي كانت تقدسها جهالاتُ الورى
حتى هوتْ صورُ المعابدِ سجّداً لجلال مَنْ خلقَ الوجودَ وصورا؟
وَمَنْ الأولى حملوا بعزمِ اكفهّم بابَ المدينةِ يوم غزوةِ خيبرا ؟
أمَنْ رمى نارَ المجوسِ فأطفئت ، وابان وجهَ الحقِ ابلجَ نيرا ؟
ومَنِ الذي بذل الحياةَ رخيصةً وراى رضاك اعزّ شيءٍ فاشترى ؟

« رُحماكَ ربي هل بغيرِ جباهنا عُرف السجودُ ببيتِك المعمور ؟
كانت شغافُ قلوبِنا لك مصحفاً يحوي جلالَ كتابك المسطور
إن لم يكن هذا وفاءً صادقاً ، فالخلق في الدنيا بغير شعور
ملأ الشعوبَ جناتُها وعصاتُها : من ملحدٍ عاتٍ ومن مغرور
فاذا السحابُ جرى سقاهم غيثُهُ ، واختصتّنا بصواعقِ التدمير

« لك في البرية حكمةٌ ومشيئةٌ اعيتَ مذاهبُها اولى الالباب
إن شئتَ اجريتَ الصحارى أنهراً ، او شئتَ فالأنهارُ موجُ سَراب
ماذا دهَى الاسلامَ في ابنائه حتى انطووا في محنةٍ وعذاب ؟
فثراؤهم فقر ، ودولة مجدهم في الأرض نهب ثعالب وذئاب .
عاقبتنا عدلاً ، فهب لعدونا عن ذنبه في الدهر يوم عقاب » (٦)

هذه هي شكوى المسلم المعاصر إلى الله . أما جواب الله عليها ، فقد اورده اقبال في قصيدة « جواب » حيث قال :

« وقيل هو ابنُ آدمَ في غرورٍ تجاوزَ قدرَهُ دون ارعواء
لقد سجدتْ ملائكةٌ كرامٌ لهذا الخلقِ من طينٍ وماء
يظنّ العلمَ في كيفٍ وكمٍ وسرّ العجزِ عنه في انطواء

وملءُ كؤوسه دمعٌ وشكوى وفي انغامه صوتُ الرجاء
فيا هذا لقد أبلغتَ شيئاً وإنْ اكثرتَ فيه من المِرَاء

« عطايانا سحائبُ مرسلاتٌ ولكنْ ما وجدنا السائلينا
وكل طريقنا نَوْر ونُور ولكنْ ما رأينا السالكينا
ولم نجدِ الجواهرَ قابلاتٍ ضاءَ الوحي والنور المبينا
وكان ترابُ آدمَ غيرَ هذا ، وان يكُ اصلهُ ماءً وطينا
ولو صدقوا — وما في الارض نهر — لأجرينا السماءَ لهم عيونا

« واخضعنا لملكهم الثريّا وشيدنا النجومَ لهم حصونا
ولكنْ ألحدوا في غيرِ دينٍ بَنَى في الشمس ملكَ الاولينا
تراثُ محمدٍ قد أهملوه فعاشوا في الخلائقِ مُهْمَلينا
تولّى هادمو الاصنامِ قدماً فعاد لها اولئك يصنعونا
اباهم كان « ابراهيمُ » لكنْ ارى امثال « آزرَ » في البنينا

« وفي اسلافكم كانت مزايا بكلّ فمٍ لذكراها نشيد
تضوع شقائقُ الصحراءِ عطراً بريّاها ، وتبتسم الورود
فهل بقيتْ محاسنهم لديكم فيجمُلُ في دلالكم الصدود ؟
لقد هاموا بخالقهم فناءً فلم يُكتبْ لغيرهم الخلود
وكوثر أحمدٍ منكم قريبٌ ولكن شوقكم عنه بعيد » (٧)

والحق ان الله لم يتغاضَ عن المسلمين الذين ابدعوا قصر الحمراء وتاج مهال وحصن لاهور ومسجدها الذي يعد من اكبر وافخم مساجد الدنيا ، ولكن لابد من القول :

« لقد ذهبَ الوفاءُ فلا وفاءٌ وكيف ينال عهدي الظالمينا ؟
إذا الايمانُ ضاع فلا أمانٌ ، ولا دينا لمن لم يحيِ دينا »

ومن رضي الحياة بغير دينٍ — فقد جعل الفناء لها قرينا
وفي التوحيد للهمم اتحاد ، — ولن تبنوا العلى متفرقينا
تساندت الكواكب فاستقرت — ولولا الجاذبية ما بقينا

« غدوتم في الديارِ بلا ديارٍ — وانتم كالطيور بلا وكور
وكلّ صواعقِ الدنيا سهامٌ — لبيدركم ، وانتم في غرور
اهذا الفقرُ في علمٍ ومالٍ — وانتم في القطيعةِ والنفور
وبيعُ مقابرِ الأجدادِ اضحى — لدى الاحفادِ مدعاةَ الظهور
سيعجبُ تاجرو الاصنامِ قدماً — إذا سمعوا بتجار القبور .

« من المتقدمون إلى المعالي — على نهج الهداية والصواب ؟
ومن جبهاتهم انوار بيتي — وفي اخلاقهم يُتْلَى كتابي
اما كانوا جدودكم الاوالي — بناة المجد والفن العجاب ؟
وليس لكم من الماضي تراث — سوى شكوى اللغوب والاكتئاب
ومَنْ يكُ يومه في العيش يأساً — فما غدُه سوى يومِ العذاب .

« اتشكو أنْ ترى الاقوامَ فازوا — بمجد لا يراه النائمونا ؟
مشوا بهدى اوائلكم وجدوا — وضيعتم تراثَ الاولينا
أيُحْرَمُ عامل ورد المعالي — ويُسْعَدُ بالرقي الخاملونا ؟
أليسَ من العدالةِ أنّ ارضي — يكون حصادُها للزارعينا ؟
تجلي النور فوقَ الطور باقٍ — فهل بقي الكليمُ بطورِ سينا ؟

« الم يُبْعثْ لأمتكم نبيٌّ — يوحدكم على نهج الوئام ؟
ومصْحَفُكُمْ وقبلتكم جميعاً — منار للاخوة والسلام
وفوقَ الكلّ رحمنٌ رحيمٌ — إلهٌ واحد ربّ الأنام

فما لنهارِ ألفتكم تولّى　　وامسيتم حيارى في الظلام ؟
وحسنُ اللؤلؤِ المكنون رهنٌ　　بصوغ العقدِ في حسن النظام

« ارى الفقراءَ عبّاداً تقاةً　　قياماً في المساجد راكعينا
هم الأبرار في صوم وفطر　　وبالأسحارِ هم يستغفرونا
وليس لكم سوى الفقراء ستر　　يواري عن عيوبكم العيونا
أضلّت اغنياءَكم الملاهي　　فهم في ريبهم يتّرددونا
واهلُ الفقرِ ما زالوا كنوزاً　　لدينِ الله ربّ العالمينا

« جهاد المؤمنين لهم حياة　　ألا إنّ الحياةَ هي الجهاد
عقائدهم سواعدُ ناطقاتٌ　　وبالاعمال يثبت الأعتقاد
وخوفُ الموتِ للاحياءِ قبرٌ　　وخوفُ الله للاحرارِ زاد
ارى ميراثهُـم اضحى لديكم　　مُضَاعاً حيث قد ضاعَ الرشادُ
وليس لوارثٍ في الخيرِ حظٌ　　إذا لم يحفظِ الارثَ اتحاد

« اريكة قيصر وسرير كسرى　　قد احتميا بملكهم العميم
وانتم تطمحون إلى الثريا　　بلا عزم ولا قلب سليم
تضيعون الاخاءَ وهم اقاموا　　صروح اخائهم فوق النجوم
طلبتم زهرةَ الدنيا وعدتم　　بلا زهرٍ يضوع ولا شميم
وكان لديهم البستان محضاً　　وهم اصحاب جنات النعيم

« يعيدُ الكونُ قصتهم حديثاً　　ويُنْشِي من حديثهم الفنونا
فكم نزحوا عن الاوكار شوقاً　　إلى التحليق فوق العالمينا
ويأسُ شبابكم ادمى خُطاهم　　فظنوا فيه بالدين الظنونا
هي المدنية الحمقاء القت　　بهم حول المذاهب حائرينا

لقد صنعت لهم صنمَ الملاهي لتحجب عنهم الحرمَ الامينا » (٨)

وكان اقبال في عهده السابق قد وقع تحت تأثير فكرة الشمول البرهمي، الهندوسي حين كاد يجعل منه متصوفاً شرقياً ، وقد تجلى ذلك في قوله :

« هي النار الجديدة ليس يُلْقَى لها حطبٌ سوى المجدِ القديم
خذوا ايمان ابراهيم تنبتْ لكم في النار روضات النعيم
ويزكو من دم الشهداءِ وردٌ سنيّ العطرِ قدسيّ النسيم
ويلمع في سماء الكونَ لونٌ من العناب مخضوب الأديم
فلا تفزع إذا المرجانُ اضحى عقوداً للبراعم والكروم » (٩)

وهنا يأخذ اقبال في اظهار اهمية الدور الذي تلعبه حرية الارادة في حياة الفرد فيقول :

« فكم زالت رياضٌ من رباها وكم بادت نخيلٌ في البوادي
ولكنْ نخلةُ الأسلام تنمو على مر العواصف والعوادي
ومجدك في حمى الأسلام باق بقاءَ الشمس والسبعِ الشداد
وانك يوسفٌ في اي مصر يرى كنعانه كل البلاد
تسير بك القوافل مسرعاتٍ بلا جرسٍ ولا ترجيعِ حادي

« ضياؤك مشرقٌ في كل ارضٍ لانك غيرُ محدود المكان
بغتْ امم التتار فادركتها من الايمان عاقبة الامان
واصبح عابدو الاصنام قدماً حماةَ الحجر والركن اليمان
فلا تجزعْ فهذا العصر ليل وأنت النجم يشرق كُلَّ آن
ولا تخشَ العواصفَ فيه وانهضْ بشعلتك المضيئةِ في الزمان

« أعدْ من مشرق التوحيد نوراً يتم به اتحاد العالمينا
وانتَ العطرُ في روض المعالي فكيف يعيشُ محتبساً دفينا ؟
وأنت نسيمُهُ فاحمل شذاه ولا تحمل غبار الخاملينا

وأرسلْ شعلة الايمان شمساً وصغْ من ذرة جبلاً حصينا
وكنْ في قمةِ الطوفانِ موجاً ومُزْناً يمطرُ الغيثَ الهتونا » (١٠)

هكذا نجد العاطفة الأسلامية تنصهر في قوى الأسلام ودوافع انبعاثه ، فيتضح لنا من ثم ، لماذا افتتح اقبال مقدمة كتابه « تجديد الفكر الديني في الاسلام » بهذه العبارة : « القرآن كتاب يولي العمل من الاهتمام اكثر مما يولي الفكرة » .

غير أن اقبال كان اكثر من فيلسوف ممتهن تخرج في جامعة كامبردج وجامعة مونيخ برتبة دكتور في الفلسفة . انه كان شاعراً عظيماً ، مما دعا رابندراناث طاغور لان يكتب عنه على اثر وفاته في ٢١ نيسان سنة ١٩٣٨ : « ان الهند قد فقدت بفقد اقبال شاعراً احرز شعره شهرة عالمية واسعة (١١) . ولم يكن اقبال ذلك الفيلسوف والشاعر فحسب ، بل كان الى ذلك – محامياً درس المحاماة في انكلترا ، وفي سنة ١٩٠٨ تخرج في معهد « لنكولن إنّ » . وقد بلغ من سمو المكانة في المحاماة والسياسة ان منحه ملك بريطانيا رتبة الفروسية ، مع انه كان احد زعماء الهند الأسلامية الذين قادوا الحركة الاستقلالية في وجه حاكم الهند البريطاني .

وفي ١٥ آب (اغسطس) سنة ١٩٤٧ حققت الباكستان والهند كل منهما استقلالها السياسي الخاص وكان اقبال هو الذي تزعم الحركة الاستقلالية منذ ١٩٣٠ ، وعين لمجتمعه الأسلامي في الهند المبدأ الذي على أساسه يسوغ للمسلمين القبول بشروط الاتفاق . وكان قبل ذلك قد امتلك قلوبهم ، وغدا من أجَلّ مرشديهم وابرز قادتهم . ولقد كان اقبال بين سنة ١٩٢٥ و ١٩٢٨ عضواً في مجلس البنجاب التشريعي ، وفي ٢٩ كانون الاول (ديسمبر) سنة ١٩٣٠ القى خطبة الرئاسة في مؤتمر الرابطة الأسلامية العام في الهند ، وذلك في مدينة حيدر اباد . وكانت هذه الرابطة تستهدف تحقيق استقلال الهند شأن حزب المؤتمر الذي كان يتزعمه غاندي ونهرو ، ولكنه في الوقت الذي كان فيه حزب المؤتمر يسعى الى انشاء الاستقلال على اساس سيادة سياسية موحدة ، تقوم على فلسفة ثقافية موحدة – اما على

غرار الديمقراطية الغربية العلمانية التي كان نهرو يدعو اليها ، او على نهج هندوسي ، اقرب إلى الصوفية الأسيوية منه إلى العقلانية الآرية ، كما في نظام المهاتما غاندي — لم يكن النظام السياسي المرجو قد تقرر شكله نهائياً عند المسلمين ولا الأصول المدنية التي ينبغي ان تقوم عليها الحياة في الهند الجديدة . وكان اقبال اسبق المفكرين الى تفهم حراجة الوضع الذي يواجه المجتمع الأسلامي وحضارته في الهند الأسلامية .

والذي بدا له ان قيام دولة علمانية في الهند المستقلة ، على غرار الديمقراطية الحديثة المتحررة في الغرب ، قد يؤدي إلى تدمير العرف الاجتماعي والعقيدة الدينية والايمان الصحيح في المجتمع الأسلامي جملة ، إذ أن الهندوس — وهم يبلغون ضعفي عدد سكان الهند في أقل تقدير — لا بد من ان يستولوا على الوضع متى قام استقلال الهند على أساس السيادة السياسية الموحدة . وقد تحقق اقبال كذلك أن الأساس الهندوسي الأهلي الذي وضعه غاندي للدولة الهندية الحديثة بالغ الأثر ، بحكم سلبيته ، في زحزحة الحكم البريطاني من الهند ، لكن هذه الفلسفة السياسية القائمة على المثالية الصوفية السلبية ، قد تكون غير ملائمة لبناء الدولة الهندية القومية الحديثة . والواقع أن اقبال ، إذ عاين ذلك المكان الفريد الذي يضم مختلف الأسر في مجتمع هندي هندوسي ، شك في أن تتمكن الهند متى قدر لها أن تستقل وتقوم على الأساس الغاندي الهندوسي ، من تحقيق صعيد مشترك للولاء الاجتماعي خارج الأسرة الأسيوية والمجتمع القروي ، الأمر الذي لا يتم بدونه بناء الأمة الحديثة . بل قد تجلى له ما هو أشد من ذلك واخطر ، وهو ان هذه النزعة الهندوسية لا تشتمل على مثالية غاندي الصوفية الاسيوية الصرفة فحسب ، بل وعلى العامل الآري الذي يقوم على النظام الطبقي ، ونظام تعدد الأمارات المؤيد بالنفوذ السياسي الفردي ، كما يتجلى في سلطان الأمارات الهندية الغربية التي تبلغ الخمس مئة عدداً . وبناء عليه لم يتضح له كيف يستطاع بناء هند حديثة ، متجاوبة مع الحركات الديمقراطية الشعبية في العالم ، على أساس مدني مستقدم من الديمقراطية الغربية الحديثة ، في حين يؤلف الهندوس فيها

الاكثرية الساحقة من السكان . لذلك بدا لاقبال أن الهند الحديثة سواء أعتمدت النظام النيابي حسب حكومة البانديت نهرو العلمانية ، أم حسب حكومة غاندي الدينية الصوفية ، فان الأمر منته حتماً إلى اخفاق الحضارة الاسلامية التي يمثلها مئة وعشرون مليوناً من الهنود المسلمين ، في الدور الذي يحق لها ان تلعبه في حياة الهند الجديدة .

وعليه فقد استنتج مما تقدم أن المجتمع الأسلامي في الهند يواجه قضية خطيرة لم يتحسسها بعد افراد هذا المجتمع . يمكمن لهم في حلها أما الحياة الكريمة او الموت الأكيد ، ولذلك قال في خطبة الرئاسة التي افتتح بها مؤتمر الرابطة الأسلامية سنة ١٩٣٠ ما ترجمته :

« إياكم أن تظنوا ان المعضلة التي اشير اليها معضلة خيالية وهمية ، وإنما هي معضلة حية واقعية قد دبرت من أجل ان تعصف بالأسلام من حيث هو نظام للحياة وللقيم الخلقية . وعلى الحل الصالح لهذه المعضلة وحده يتوقف مستقبلكم كوحدة حضارية اقليمية في الهند . فالأسلام لم يجد نفسه قبل الآن تجاه تجربة اعظم من هذه التي يواجهها اليوم . نعم ، ان للناس ان يفسروا المبادئ الاساسية التي يقوم عليها نظامهم الأجتماعي ، ولهم ان يعدّلوه او يرفضوه ، لكن يتحتم عليهم ان يطيلوا التأمل في ما هم مقدمون عليه قبل ان يقدموا على محاولة جديدة » (١٢)

وبعد ان يذكر انه « قد وقف الشطر الافضل من حياته على دراسة الأسلام دراسة دقيقة ، تناولت شريعته ونظامه وحضارته وثقافته ، وتاريخه وادبه » مشيراً إلى أن « التماس المتواصل بروح الأسلام ، كما تجلى مع مرور الزمان ، قد اوضح اهميته كحقيقة عالمية » يضيف قائلاً : « وليس غرضي أن ارشدكم إلى ما تقررون ، بل أن اعرض امامكم الطابع العام الذي ينبغي ، في رأيي ، ان تتسم به مقرراتكم » (١٣)

في علم القانون الاميركي المعاصر مبدأ اساسي هو ان القانون الوضعي ، في أي مجتمع من المجتمعات ، يكون باطل المفعول إن لم يراع العرف المعمول به

في ذلك المجتمع . ومعنى هذا ، بكلام اوضح وأدق ، ان نظام الحكم الدستوري — كالذي يدرس الآن ليكون دستوراً للهند الحرة المستقلة المزمع انشاؤها — أياً كان مستنده الاساسي النظري الخاص ، لا يمكن ان يكون صالحاً او أن يأتي بالفاعلية المتوقعة إن لم يستمدّ من القانون المدني المعمول به ،ويأخذ بعين الأعتبار العقائد الروحية والقيم الانسانية التي توجه حياة اربع مئة مليون من الهنود .

ومتى عالجنا معضلة الشكل الدستوري المقترح للهند الجديدة بهذه الطريقة انكشف لنا للحال ، في ما يرى اقبال ، خطل التوصيات التي تقدم بها حزب المؤتمر على يد نهرو وغاندي . فكلا الاقتراحين يوصي باعتماد مبدأ يقوم على فكرة السيادة القومية الموحدة . وحرصاً منهما على تبرير نظامهما هذا ، وعلى دعمه وتأكيده ، يوجبان وضع قانون مدني موحد للهند بأسرها . لكن القانون المعمول به في الهند متعدد الوجوه ،مختلف باختلاف المجتمعات المتعددة ، وفي طليعتها الهندوسي والأسلامي ونحوها . وفضلاً عن ذلك فان الحكم العلماني بعيد عن عقلية المجتمع الهندوسي والمجتمع الأسلامي على السواء، فهو يقوم — في رأي اقبال — على ازدواجية زائفة في الذات الانسانية ابتدعها فلاسفة اليونان القدماء وفلاسفة الغرب الحديثون ، فجعلوها روحاً ومادة كما فعل افلاطون وارسطو ، او عناصر مادية وعناصر عقلية كما افترضها ديكارت ولوك ، أو علماً طبيعاً وعلماً اخلاقياً كما ارتأى كانت ومن تابعه من الفلاسفة الانسانيين ؛ أما اقبال فيرى ، على ما في خطابه الافتتاحي :

« ان الأسلام لا يجعل من الوحدة الانسانية ازدواجية متنافرة بين الروح والمادة ، بل يقول ان بين الله والكون ، والروح والمادة ، والدين والدولة ، مشاركة كيانية . والأسلام لا يعتبر الانسان مواطناً في عالم دنس ينبغي عليه أن ينبذه سعياً وراء عالم روحاني قائم في موضع آخر . بل ان الأسلام يرى ان المادة هي الروح قد حققت نفسها في نطاق المكان والزمان » (١٤)

فالسياسة الهندية العلمانية التي لا تنحدر من ديانات الهند ، هي في رأي اقبال ، كما في رأي غاندي ، سياسة غير صحيحة ولا واقعية ولا عملية ؛

وهذا يحمل اقبال على أن يطرح السؤال التالي :

« هل نستطيع أن نحتفظ بالأسلام من حيث هو نظام مثالي للأخلاق ، وان نرفضه كنظام سياسي ، ونستعيض عنه بسياسة قومية لا تفسح فيه مجالاً للعامل الديني ؟ ان هذا السؤال لذو اهمية خاصة في بلد مثل الهند ، حيث يؤلف المسلمون اقلية من مجموع السكان . ان ما يتردد كثيراً على شفاه الغربيين ، من أن الدين إنما هو اعتبار فردي خاص ليس بالأمر المستغرب ... لكن طبيعة رسالة النبي الدينية كما تنكشف في القرآن الكريم ، تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً . فليس الدين مجرد تجربة خاصة ... تجري داخل المرء دون ان تستتبع — حكماً — اثراً ما في محيطه الاجتماعي ، بل هو تجربة شخصية مفضية إلى قيام نظام اجتماعي تنحدر منه ، بصورة مباشرة ، الأصول اللازمة لنظام سياسي يتمشى على اعتبارات قانونية واضحة ، وهذه الاعتبارات ذات اهمية اجتماعية لا يجوز التقليل من قدرها ، لمجرد انها متحدرة من مصدر الهامي . فالمُثُل الدينية في الأسلام ، والحالة هذه ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالنظام الاجتماعي الذي انبثقت منه ، ورفض الواحد يستتبع حتماً رفض الآخر . فاذا كان قيام نظام سياسي على اصول قومية من شأنه ان يزحزح مبادئ التضامن الأسلامي ، فهو أمر لا يمكن ان يتصوره المسلم » (١٥)

على أن اقبال لم يقصد من قوله هذا أنه ينبغي للمجتمع الأسلامي ان يستقل ، وأن يغدو امة مستقلة تنسحب من الهند ، على نحو ما فعلت الباكستان ، وانما الذي قصده ان يقوم دستور الهند الجديدة على أساس من السيادة القومية المتعددة لا على سيادة قومية موحدة . أي أن الدستور الجديد ينبغي أن يكون فدرالياً منبثقاً من مبدأ تفاوت الأوضاع التقليدية المدنية ، وتعدد القوانين المرعية في الحياة الراهنة ، لا على مبدأ وحدة السيادة التي يقول بها حزب المؤتمر ، سواء اكانت بحسب نظام نهرو العلماني الغربي ، أم بحسب نظام غاندي الديني البوذي الهندوسي . والسبب في ذلك ان القوانين المرعية الاجراء في الهند ليست واحدة في مجتمع هندي منسجم ذى عرف ديني واجتماعي وسياسي واحد ، وإيمان

ديني وقانون مدني واحد ، بل هي تابعة لمجتمعين كبيرين ـ مجتمع اسلامي ومجتمع هندوسي ـ مختلفين اختلافاً اساسياً من حيث الاعتبارات الدينية والسياسية والقانونية . فضلاً من تباين القيم الحضارية الخاصة بعدد من المجتمعات الأخرى.

على أن اقبال يشير في خطبته المذكورة إلى انه قد يتمكن اربع مئة مليون من الخلق ، إذا وطدوا العزم ، من أن يحدثوا مجتمعاً جديداً موحد العرف والعقائد والمبادئ ، لكن ذلك كما قال :

« يستتبع عملاً طويلاً مجهداً ، هو بواقع الأمر خلق جيل جديد من الناس ، وامدادهم باستعدادات وجدانية جديدة . ولكان تحقيق ذلك في الهند امراً ممكناً لو أن تعاليم «كبير » وشريعة « اكبر » الالهية استأثرت بتصورات الجماهير واستولت على ألبابهم في هذا البلد . لكن الاختبار ينبئ بأن الطبقات الأجتماعية المختلفة ، والمذاهب الدينية المتباينة في الهند ، لم تظهر اية رغبة في صهر كياناتها المتعددة في وحدة جامعة ، بل ان كل فئة كانت تحرص اشد الحرص على التماسك والصمود . فاحداث نوع من الوعي الوجداني الذي هو العامل الأساسي في تكوين الأمة (والمنبثق من مبدأ وحدة السيادة السياسية) ... انما يستتبع تضحية لم يكن ابناء الهند مستعدين لتقديمها . فوحدة الأمة الهندية ، والحالة هذه، ينبغي ألا ننشدها في القضاء على الوحدات الاجتماعية ، بل في تنسيقها وتوثيق التعاون المتبادل بينها » (١٦)

فدستور الهند الجديدة ينبغي ، بكلام آخر ، أن يقوم على أساس من الشرائع الدينية المتعددة ، وينبغي أن يكون دستوراً فدرالياً مشتملاً على بنود تصون للمجتمعات الدينية والمدنية المتخلفة حقوقها الخاصة كما تريدها ان تكون . ويزيد اقبال على ذلك قوله :

« ان الحصافة السياسية الحقة لا تستطيع ان تتغاضى عن الحقائق مهما كانت مؤلمة ، فالنهج العملي لا يقوم على افتراض وجود اوضاع لا وجود لها ، بل على الاقرار بالاوضاع كما هي فعلاً ... فعلى ادراك وحدة الهند ، عن هذا الطريق ، يتوقف حقاً مصير الهند ، بل ومصير آسيا برمتها » (١٧)

وبهذه النظرة النافذة يستجلى اقبال اهمية هذا الحكم بالنسبة إلى مصير آسيا في المستقبل ، والى صيانة وحدة الهند الأسلامية والهندوسية ، ذلك لان :

« ... الهند انما هي آسيا مصغرة . فبعض ابنائها تربطهم صلات ثقافية بامم شرقي آسيا ، وبعضهم بامم في اواسطها وغربيها . فاذا نحن اهتدينا إلى نظام تعاوني فعّال في الهند حققنا السلام والثقة المتبادلة في هذا البلد القديم ... ووضعنا في الوقت نفسه حلاً موفقاً للمشكلة السياسية في اسيا برمتها (١٨)

هكذا يقدر للهند في رأي اقبال ، ان تبقى على وحدتها ، ولكن بشرط ...
« أن نوافق على أن يكون لكل فئة حقها في النمو الطليق ، بحسب تقاليدها الحضرية الخاصة ... انني لشديد التعلق بالمجتمع الذي هو مصدر حياتي ومنبع تصرفي ، والذي جعلني ما أنا عليه بان اعطاني دينه وأدبه وفكره وثقافته ، وجعل من ماضيه باكمله عاملا حياً فعالاً في وعيي الحاضر » (١٩)

ومع ذلك

« ... فبمقدار ما استطعت أن اتفهم العقل الأسلامي ، لا اتردد في أن اصرح بأنه اذا تقرر قبول المبدأ الذي يتيح للهندي المسلم حرية النمو التامة في نطاق موطنه الهندي ، وضمن تقاليده ومقتضيات حضارته ، كأساس لموطن جماعي دائم ، فسيكون مستعداً لان يلقي بكل قواه في سبيل تحرير الهند » (٢٠)

هذه المعضلة ــ معضلة تعدد الانماط الحضارية في المجتمعات الهندوسية والأسلامية في الهند ــ ما زالت الهند المستقلة الجديدة في الوقت الحاضر تعانيها بعد حصول التقسيم . ذلك أن اربعين مليوناً من المسلمين لا يزالون داخل حدودها وتابعين لسيادتها . وفي ما عدا العدد القليل من الزعماء الذين استمروا في عضوية حزب المؤتمر ، فان سائرهم ليسوا على جانب من الأرتياح ، كما يعلم ذلك كل من قصد إلى الجامعة العثمانية في حيدر اباد ، وكما يعرف صراحة زعماء الحزب الاشتراكي الهندي الذين هم هندوسيون بحكم مولدهم ، فلا يرتقي الشك إلى اخلاصهم من هذه الناحية . والواقع ان الحل الذي يراه الحزب الاشتراكي للمشكلة الهندوسية الأسلامية القومية في الهند المقسمة ، هو عينه الحل الذي اقترحه

اقبال سنة ١٩٣٠ للهند ككل . والواقع ان اسوكا مهتا ، وهو السكرتير العام للحزب الاشتراكي ، كان اول من لفت نظر المؤلف إلى اهمية مساعي اقبال في قيام دولة الباكستان ، وفي تفهم معضلة كشمير ، ودواعي التوتر بين الباكستان والهند ، واستمرار المعضلة القومية في الهند الحديثة المتحررة .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين مسؤولية اقبال في خلق الباكستان ورغبته في بقاء المجتمع الأسلامي داخل الهند الموحدة المستقلة ؟ والجواب على ذلك يظهر ايضاً في خطبته الافتتاحية سنة ١٩٣٠ ، وهو انه إذا ما مضى زعماء حزب المؤتمر في المطالبة بدستور للهند مبني على السيادة القومية الموحدة ، إما على مبدأ نهرو العلماني ، أو على مبدأ غاندي الهندوسي البوذي — عندها ، لا يبقى أمام المجتمع الأسلامي إلا أن ينسلخ عن الهند ويجعل من نفسه امة مستقلة تقوم على سياسة المبادئ العقائدية الاسلامية . وفضلاً عن ذلك ، فقد كشف اقبال لأخوانه المسلمين ، عما قاله في مؤتمر المائدة المستديرة الذي عقد في لندن لوضع الأساس الذي ينبغي للهند ان تنال استقلالها بموجبه ، والذي كان فيه هو والمهاتما غاندي يمثلان الهند ، وهو :

« إن المهاتما غاندي قد حمل الوفد الأسلامي على الاعتقاد بأنه شخصياً يوافق على مطالب المسلمين ، وانه سيحاول ان يقنع حزب المؤتمر وجماعة الهندوس وجماعة السيخ بان يوافقوا عليها ، بشرط أن يوافق المسلمون على ثلاثة أمور : أولها منح الحق الانتخابي للبالغين ، وثانيها : الا يكون لجماعة المنبوذين تمثيل ما ، وثالثها تأييد حزب المؤتمر في المطالبة بالاستقلال التام للهند . لكن المهاتما امتنع عن عرض الأمر على المؤتمر ، واخفق في دعوة الهندوس والسيخ الى الموافقة على التدبير المذكور » (٢١) فكان من ثم ان تحقق في العقد الخامس المصير الذي وضعه اقبال امام الهنود المسلمين سنة ١٩٣٠ ، وأصبحت الباكستان بموجب ذلك دولة مستقلة في ١٥ آب سنة ١٩٤٧ . وتجدر الأشارة هنا إلى أن لياقت علي خان ، الذي تولى فيما بعد رئاسة وزارة الباكستان ، وضع قراراً نص على استقلال الباكستان سنة ١٩٣٧ ، وافقت عليه الرابطة الأسلامية في

الهند في السنة نفسها وهذا مؤداه :

« تقرر أن الهدف الذي تسعى اليه الرابطة الأسلامية في عموم الهند انما هو انشاء نظام استقلالي ناجز في الهند يضم ، على نحو فدرالي ، حكومات ديموقراطية مستقلة ، ويؤمن دستوره للمسلمين ولسائر الاقليات جميع حقوقهم ومصالحهم فعليا كما ينبغي » (٢٢)

أما القيمة العملية لهذا الدستور القومي الهندي ، القائم على مبدأ سيادة النظم التقليدية المتعددة ، فان اقبال قد اشار اليها ايضاً في خطابه الرئاسي سنة ١٩٣٠ ، حيث قال : « كم كنت أود ان ارى البنجاب ، والاقليم الشمالي الغربي القائم على الحدود ، والسند وبلوخستان ، تضمها دولة واحدة (٢٣) . وبكلام آخر ، فان ما يعرف اليوم بباكستان الغربية وباكستان الشرقية ، كان المتوقع ان يكون دولتين مستقلتين ، لكل منهما استقلالها الذاتي الحضاري داخل دولة هندية اتحادية واحدة تشتمل ، في الوقت نفسه ، على دويلات هندوسية مماثلة ذات استقلال حضاري اقليمي ، وعلى سواها من الدويلات التي تؤثر ان تقوم على اساس علماني . وهذا النوع من النظام الفدرالي هو بالذات القائم اليوم في كندا . وهوذا ما قاله اقبال بهذا الصدد :

« ان المبدأ الديمقراطي الاوربي لا يمكن ان يطبق في الهند بدون الاقرار بواقع المجتمعات الطائفية العديدة . فمطالبة المسلمين بانشاء هند اسلامية داخل الهند مطلب له مبرراته ... وهو مستوحىً من مبدأ مثالي نبيل هو خلق كُلٍّ منسجم ، بدلاً من خنق المواهب الفردية التي يتألف منها هذا الكل ، وذلك بان يتيح لها امكانيات النمو والعمل التي قد تكون كامنة فيها ... وفي رأيي انه لا مكان لحكم موحد في هند مستقلة ، اما ما يعرف « بالسلطات المتبقية » فينبغي ان يترك كلياً للحكومات الاقليمية المستقلة ؛ وان تقتصر الدولة المركزية الاتحادية (الفدرالية) على السلطات التي تقلدها اياها كل من الدول الاتحادية (الفدرالية) بموافقتها التامة » (٢٤). ثم يضيف إلى ذلك قوله : واذا اقيمت حكومة فدرالية فان كل دولة من الدول الأسلامية الفدرالية ستوافق بمطلق الإرادة

على بناء قوة عسكرية محايدة مهمتها الدفاع عن الهند براً وبحراً (٢٥).

وهذا المبدأ من الخطورة بحيث يتجلى، ليس في انبعاث الاسلام كما يتمثل في منهج اقبال ونظام الباكستان وتركيا فقط، بل وفي مبدأ معالجة المجموعات الحضارية كوسيلة لحل معضلات العالم المعاصر، المحلية منها والدولية. وهو مبدأ لا بد بالنتيجة من أن تزداد اهميته مع تعاقب الزمان.

ولكن، أي شيء في الاسلام، يجعل وحدته مع الهندوسية، أو مع البوذية او الطاوية او الكنفوشية الاسيوية، امراً مستعصياً إلى هذا الحد؟ ان المانع الأساسي انما هو الفرق الجذري بين هاتين الحضارتين من حيث النظر الى طبيعة الفرد الخلقية والسياسية والدينية. فقد اوضحنا سابقاً ان حقيقة الذات في الكنفوشية والطاوية والبوذية، وفي الجانب غير الآري من الهندوسية، قد غمرتها العاطفة الصوفية بفيض من الاتساع والاحاطة والشمول جعلها بمثابة المثالية الانسانية كما وصفها تشاينغ مونلين في الكنفوشية، وطاو في الطاوية، والبوذيون في النرفانا، والهندوسيون في الفيدنتا. والى هذه الفكرة دعا غاندي عندما تزعم الجماهير الهندية، وهي هي التي دعمت الصوفية التي اعتصم بها إقبال في اول امره، ثم فارقها بعد ان اكب على دراسة الأسلام وشؤون الغرب دراسة فلسفية عميقة. وهذا التصور للرجل الفاضل الحق، هو كذلك مصدر المنهج الوجداني التأملي المقترح لتسوية الخلافات، في مكان المنهج القانوني القائم على طبقية الآرية الهندية، وعلى الأسلام والغرب. فعلى أساس هذه النظرة الفلسفية الأسيوية الخالصة إلى الذات الانسانية، يمكن الوصول الى السلم، والى التحقيق الاكمل للذات الحقة، وذلك عن طريق تلطيف الفروق داخل النفس، او انكار اي جانب من النفس من شأنه ان يباعد بين الشخص الواحد وأي شخص او أمر آخر. وقد كتب غاندي عن صفة النذير الذي يريد الالتحاق بمذهب جيتا الصوفي يقول:

« ومع ذلك فإذا كان للمرء ان يغدو صفراً، فهذا بالذات ما ينبغي أن يكونه النذير اذا كان يطلب الكمال » (٢٦). وهذا ما لا يوافق اي متدين ساميّ،

يهودياً كان او نصرانياً او مسلماً ، على انه القول الحق عن طبيعة الانسان الأدبية والسياسية والدينية ، ولا اي غربي علماني من المفكرين الانسانيين ؛ ذلك لان الفرد العلماني والديني ، مسلماً كان او غربياً ، يعتبر شخصية الذات وكيانها الخاص واقعاً حقيقياً اخلاقياً سماوياً . أما القيم المعنوية والفضائل الخلقية والصفاء القلبي والأنسجام الروحي فتتجلى في التعبير عما يختلف فيه الفرد عن سواه من الأفراد او الاشياء .

هذا هو الموضوع الذي تدور عليه تاملات اقبال في قصيدته الرائعة المثيرة « اسرار الذات » وفي « الأناشيد الفارسية » حيث يقول ما ترجمته :

« لو كان علي أن اضحي بخيط واحد
من نسيج هذه الحياة التي احياها
لكل الثمن الذي ابذله
لابتياع الخلود باهظاً جداً

« اعطني القلب الذي ينتشي حبوراً
من الخمر الذي يفيض من صميمه ،
وخذ القلب الذي امحت معالمه ،
وزيفت خوالجه التصورات الدخلية » (٢٧)

ثم قابل هذا بما قاله طاغور :

« أن اجعل من نفسي خير ما استطيع
فاقلّبها على جميع الوجوه ،
من أجْل ان القي اظلالاً ملونة على اشعاعك ،
هذا هو معنى تجليك فيّ .
(اي ان يخلق براهما شيئاً على انه تجلٍ عارض لذاته) .
« انك لتقيم حاجزاً داخل كيانك الخاص :

وتدعو ذاتك المنفصلة بالوف التعابير ؟
فانقسامك الذاتي هذا ،
قد تجسد في وجودي .

« ان النشيد الحزين يتردد صداه في جوانب الفضاء ،
تُردّده سيول الدموع وبروق الابتسامات ؛
ووفود الآلام والآمال ، بالوانها الكثيرة :
امواج ترتفع وتهبط ، واحلام تتصور وتتلاشى ،
وفي ذاتي يتجلى اخفاق ذاتك الخاصة .

« هذا الحجاب الذي رفعته ،
قد ظهرت فيه رسوم لا تحصى ولا تعد
قد ابدعتها ريشة الليل والنهار ،
ومن ورائه يقوم عرشك البهي
المنسوج من اسرار خطوط منحية عجيبة
خالية من كل مستقيم عقيم .

« ان المشهد العظيم الذي نتمثل انت وأنا فيه
قد انتشر في رحاب الفضاء ،
وبتموجات ألحانك والحاني قد اهتز الهواء ،
وفي تفتيشي عنك وفي تخفيك عني حفلت العصور في تعاقبها » (٢٨)

« انني لاغوص في اعماق محيط الأشكال
راجياً ان احظى بتلك اللؤلؤة التامة التي لا شكل لها
وها أنا اتوق الى ان افنى

في ذاك الذي لا يدركه الفناء » . (٢٩)

اما اقبال فاليك ما يقوله عن فكرة الذات في قصيدة « شقائق سيناء » .

« قال البرهمي لربه يوم القيامه :
لم يكن بريق الحياة الا قبساً هائماً .
أما انا فان جاز لي القول . قلت مستغفراً :
ان حجر الاصنام لابقى من طين الانسان ...

« أيها المسلمون لكم في قلبي كلمة
أشد اشعاعاً من نفس جبريل ،
اكنها محجوبة عن ابناء النار
سراً عرفه من قبل سيدنا ابراهيم

« تسألني قلبك هذا ما هو ؟
هو قلب ولد يوم التهمت عقلي النار ،
فاذا هو سورة من حبور
لكنها خمدت ، فعاد ثانية إلى الطين

« وقفت مستعطياً على رمال سيناء
إذ لم تكن نفسك تعي ذاتها
تقدم ثابت القدم ، وابحث عن رجل اي رجل ،
فالله نفسه شريكك في البحث عنه . » (٣٠)

ولكي نقف تماماً على ما يعنيه اقبال « بالنفس » « والذات » لا بد لنا من الرجوع إلى آثاره التي كان فيها اكثر ايغالاً في التأمل الفلسفي : ففي المقدمة الانكليزية لملحمته الشعرية « اسرار الذات » (٣١) التي « اثارت عاصفة من

الحماسة في نفوس الأجيال الناشئة من مسلمي الهنود » ، يأتي على ذكر المعتقد الأسلامي والمعتقد الغربي فيقول :

« في رأيي أن هذا المحور للشعور الانساني ، الذي لا يحيط به الوصف ، هو حقيقة العالم الأساسية . فالحياة على اختلاف ظواهرها فردية ، وليس هنالك ما هو من قبيل الحياة الكلية . بل ان الله ذاته فرد احد ، ليس له في احديته من شبيه . وما العالم ، على ما ذكر الدكتور ماكتغرت الا اجتماع مؤلف من افراد . انما ينبغي ان نزيد على ذلك أن ما نجده في هذا الاجتماع ، من الانتظام والانسجام ، لم يحقق لنفسه كمال التكون واستمرار البقاء ، لكنه ناتج عن نشاط عفوي وجهد متعمد . فنحن نسير أبداً من الفوضى إلى النظام على نحو تدريجي ، ونساهم عملياً في بلوغ هذا الهدف . ثم ان اعضاء هذا المجتمع ليسوا افراداً معينين ثابتين ، بل هنالك اعضاء مستجدون يولدون ويلتحقون بالقافلة تباعاً ، مساهمين في بلوغ هذه الغاية العظمى . وهكذا يظهر ان العالم ليس عملاً ناجزاً ، بل هو دائم السير في طريق التكون والاكتمال . لذلك يتعذر الوقوف على حقيقة العالم قبل ان يصبح «كلاً تاماً » . فعملية الخلق لا تزال في استمرار ، والانسان نفسه يساهم فيها بمقدار ما يساعد على تحقيق الاستقرار ، ولو في جانب من هذه الفوضى » . (٣٢)

وهنا نجد عند اقبال اثراً من اراء هويتهد وماكتغرت ، والتقاليد السامية المسيحية الدينية .

ولنقابل فكرة الكمال والالوهية هذه ، التي هي من قبيل المثال الذي لا يتحقق فعلاً على شكل تام ، مع تعريف ستيلا كراميرش للفن الهندسي الهندوسي وهو : ان الفن الهندسي الهندوسية سياق نموذجي غرضه ربط المجرد الذي لا يسمى ولا شكل له ــ وهو الالوهية الهندوسية ــ بالوجود المادي (٣٣) . ويشير اقبال الى « ان القرآن يذكر احتمال وجود خالقين آخرين غير الله » يستشهد على ذلك بآية من القرآن هي الرابعة عشرة من سورة « المؤمنون » : تباركَ اللهُ احسنُ الخالقين » . ثم يستأنف قائلاً :

« وبيّن أن هذه النظرة إلى الانسان والعالم مخالفة تماماً للنظرة الانكليزية في فلسفة هيجل المجددة ولكل صورة من صور الشمولية الصوفية ، التي تعتبر فناء النفس في الذات الكلية المطلقة هدف الانسان الاقصى وسبيل خلاصه الاوحد . فغاية الانسان الخلقية والدينية ليست انكار الذات ، بل تحقيقها واثباتها ، وبقدر ما يقرب المرء من فرديته يوفق الى تحقيق هذا الهدف الاقصى . وقد اوصى النبي بوجوب الاتصاف بالاوصاف الحسنى وهكذا فبمقدار ما يتشبه الانسان بالفرد الاوحد يغدو فرداً اوحد ، وعلى قدر بعده عن الله تتضاءل فرديته ، واقرب الناس إلى الله اتمهم شخصاً ، وليس معنى ذلك انه ينغمس اخيراً في الله ويفنى في ذاته » (٣٥) .

وفي مكان آخر من قصيدة « اسرار الذات » يستأنف اقبال قائلاً :

« لقد اشرت الى اصول الأخلاق في الأسلام ، وحاولت ان اكشف عن حقيقة امرها من حيث علاقتها بفكرة الفردية ، « فالانا » في سيرها نحو التكامل الفردي يقتضي ان تمر في ثلاث مراحل : اولها الخضوع للشريعة ، وثانيها ضبط النفس — وهو اتم مظاهر الوعي الذاتي في « الانا » — وثالثها النيابة الهية » (٣٦)

وهنا ايضاً يتجلى لنا كيف يقاس النهج الخير والمستقيم والديني والسياسي بالنسبة إلى احكام الشريعة ، أما النيابة الالهية فتتم بالمعرفة الحقة عندما « ... تستحيل المناقضات في حياتنا العقلية الى تجانس وانسجام ... فيغدو من ثم مفهوم« ملكوت الله على الأرض» اشتراك افراد ذوي حظوظ فريدة من التكامل في مجتمع ديمقراطي يرئسه اكملهم فردية . وقد تراءت لنيتشه صورة عن هذه السلالة المثالية ، لكن إلحاده وتحيزه الارستقراطي ، افسدا عليه فكرته هذه افساداً تاماً » (٣٧)

ثم ان اقبال قد وطد الاساس لديمقراطية عالمية : فقد كتب في مقال له موضوعه « الديمقراطية الأسلامية » نشر في مجلة « العصر الجديد The New Era » سنة ١٩١٦ يقول :

« ان ديمقراطية اوربا قد انبثقت اصلاً من تجدد الأوضاع الاقتصادية في

المجتمعات الاوربية ، لكن نيتشه يبغض هذا الذي سماه بـ « قانون القطيع » ... فهل بلغت عامة الناس العاديين هذا المبلغ من اليأس ؟ اما ديمقراطية الأسلام ، فلم تتخلف عن اتساع الامكانيات الاقتصادية ، بل هي مبدأ روحي قائم على ان كل كائن بشري هو مركز لقوة كامنة نستطيع اخراجها بان نتعهد في كل منها ضرباً من السجايا الخلقية . او لم تكن ديمقراطية صدر الأسلام نقضاً اختبارياً لاراء نيتشه ؟ » (٣٨)

ويلمح اقبال ، في رسائله إلى جناح بما يقصده بالديمقراطية الأسلامية من حيث صلتها بطبائع الجماهير المعاصرة اذ يقول في ما يتعلق بهم :

« ان معضلة الخبز تزداد حدة ... لكننا نجد ، لحسن الحظ ، حلاً موافقاً لها بتطبيق شريعة الأسلام ، وبتوسيع احكامها على ضوء الفكر الحديث » (٣٩)

وجدير بالملاحظة ان الشريعة الأسلامية في نظر اقبال ليست دستوراً وافياً بجميع الدقائق والتفاصيل ، ولا هي واردة كذلك منذ القدم ، بل لا بد من اجراء التنقيح في نصوص مقرراتها ، مع تبدل الاحوال . اما الوارد فيها منذ القدم فهو فلسفتها الأساسية وروحها الخلاقة ، وهذه الروح الباقية المستمرة ينبغي بطبيعة الحال ان يعبر عنها بصيغ تتناسب مع المعرفة الحديثة ، وتفي بالأحوال والحاجات الطارئة » . ثم يقول :

« لقد توصلت ، بعد دراستي للشريعة الأسلامية دراسة دقيقة طويلة ، إلى أنه حيث يتيسر فهم هذه الشريعة فهما جيداً ، ويتم تطبيقها كما ينبغي ، فان حق العيش يغدو مضموناً للجميع » (٤٠) ولكن اي شيء في فلسفة الشريعة وفي روحها الواردة في القرآن ، يضمن هذه النتيجة ؟ واول ما يبدو من ذلك هو المساواة المطلقة بين جميع الناس امام الله . ومن هنا يستنتج زعماء الأسلام المعاصرون ان ظهور عدد من الخلافات ذات السلطات الاستبدادية ، وقيام الفواصل بين الحكام والرعايا ، هو نقض صريح لروح الأسلام ، وكذلك صلة الفرد المباشرة بربه ومسؤوليته تجاهه ، فانها تقتضي ضمناً رفض نظام الابوة الاسيوي في الأسرة ، لانه يحصر حق الأرث في الابناء دون البنات . ويجعل

ملكية العقارات من حق الابن الاكبر الحي وحده . في حين ان شريعة الأسلام تحول دون تراكم الثروات اذا طبقت الشريعة نصاً وروحاً . وقد ضرب لي سيادة علي خان ، قاضي العدل الأسلامي في ولاية حيدر اباد ، مثلاً على ذلك ، وكان قد فرغ من تسوية احدى القضايا العقارية ، فقد وزع بحكم تطبيقه الصحيح لاحكام الشريعة الأسلامية ملكاً قيمته حوالي ٥٣ الف ريال على سبعين وريثاً .

وقد اشار كذلك إلى أن الديمقراطية الأسلامية تجمع الناس فعلاً من جميع أروقة الحياة لدى اداء فريضة الصلاة . حتى جامع القمامات يستطيع أن يجلس في حضرة اي مسلم ، ويشاركه في العبادة ويتصل به عن طريق الزواج . وليس في الأسلام ، الى ذلك كله ، تميز طبقي . وهو ايضاً اوسع من اية جامعة قومية : فهو تركي وفارسي وهندستاني ، وهندي ، وليس عربياً فحسب . وكذلك الجمع في الدلالة بين الأسلام والفتوحات العسكرية العربية فانه ، في ما يرى مسلمو الباكستان والهند اليوم ، يعطي فكرة مشوهة عن الأسلام الصحيح .

وهم يؤكدون أن الاسلام الحي الفعال نظام خلاق ، لا يكتفي من التجديد بتكييف الأوضاع القديمة ، ففي غربي الهند واواسطها مثلاً ، قد عمل على خلق لغة جديدة هي اللغة الاوردية ، وهو يعمل الآن ، تمشياً مع روح المساواة الديمقراطية الاقتصادية ، على احداث ضريبة دخل في الباكستان ، على الصعيد القومي . لكنه بدلاً من ان يسميها بالاسم الغربي ، قد اطلق عليها الكلمة الاوردية « زكاة » . والسبب في ذلك ما فرضه القرآن على المؤمن من تأدية جانب من دخله الى المجتمع . واللفظة الاوردية لهذه الفريضة هي « زكاة ». هذه هي الطريقة التي يلقح بها الأسلام الناهض الأساليب الغربية ليحولها إلى حضارة هندية اسلامية أهلية .

وليس المقصود أن جميع المسلمين العصريين يشاطرون اقبال فكرة الدولة الأسلامية الدينية . فان مسلمي تركيا قد انشأوا دولة علمانية على الطراز الغربي الحديث ، ويجري مجراه عدد كبير من مسلمي الهند الذين آثروا البقاء في الهند

المستقلة نظير علي اصغر فيضي ، ومولانا ابو الكلام ازاد وزير التربية والموارد الطبيعية والابحاث العلمية في حكومة الهند حالياً . والخطب اهون بشان الثاني منهما لانه مسلم صوفي متأثر بتعليم غاندي . واننا لنرى كذلك كيف ان الأسلام المعاصر يبدد منظماته التقليدية التوسعية ذات الصفة العسكرية .

ولا يخفى ان في العالم معتقدات سياسية وثقافية اخرى ، غير التي نجدها في الغرب الديمقراطي المتحرر ، تصلح – هي الاخرى – لان تكون اساساً لديمقراطية اقتصادية عالمية مسالمة . فالبوذية والهندوسية والغاندية ، والطاوية والكنفوشية هي ، نظير الأسلام ، طرق اخرى الى الغاية نفسها . ولو ان الولايات المتحدة تنتهج بروحها الديمقراطية سياسة خارجية حكيمة سمحة لكانت ترحب بهذه الطرق الأخرى ، وتؤيدها بالتشجيع والتعاون . فقد صدق اقبال حيث قال : « ان مشعل الحياة لا يستعار من الغير ، بل ينبغي لكل فرد ان يوقده بنفسه في هيكل ذاته » . (٤١)

المراجع

٢ – Iqbal, Allama Sir Muhammad, The Complaint and the Answer, translated by Altaf Husain, Muhammad Ashraf, Lahor, 1948, p. ix.
وللقصيدتين ترجمة شعرية بالعربية في كتاب فلسفة إقبال ، تأليف محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٨٥–٩٢ ، و ١٠١–١٠٩ (المترجم)

٢ – المرجع المذكور. ص ٩ .

٣ – المرجع المذكور ص ٩–١٠ .

٤ – Iqbal, Sir Mohammad, The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Oxford University Press, London,1 934, P. 170.

٥ – المرجع المذكور ص ١٥٥–١٧٧ .

٦ – إقبال ، قصيدة شكوى : ترجمة عربية في كتاب فلسفة إقبال لمحمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان ، مصر سنة ١٩٥٠ ، ص ٨٥–٨٩ ، المقاطع : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٩ ، ٢١ ، ١٥ . (المترجم)

٧ – إقبال ، قصيدة جواب شكوى ، المرجع السابق ، ص ١٠١–١٠٣ ، المقاطع : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ . (المترجم)

٨ – المرجع السابق ، ص ١٠٣–١٠٧ ، المقاطع : ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ . (المترجم)

٩ – المرجع السابق ، ص ١٠٧–١٠٨ ، المقطع : ٢٢ .

١٠ – المرجع السابق ، ص ١٠٨–١٠٩ ، المقاطع : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

١١ – Iqbal, Sir Muhammad, The Tulip of Sinai translated by A. J. Arberry, The Royal Indian Society, London, 1947, p. vii.

١٢ – Speeches and Statements of Iqbal, Compiled by « Shamloo », Almanar Academy, Lahore, 1948, P. 7.

١٣ – المرجع السابق ص ٣ .

١٤ – المرجع السابق ص ٥ .
١٥ – المرجع السابق ص ٨–٩ .
١٦ – المرجع السابق ص ٩ .
١٧ – المرجع السابق ص ٩–١٠ .
١٨ – المرجع السابق ص ١٠ .
١٩ – المرجع السابق ص ١٠–١١ .
٢٠ – المرجع السابق ص ١٠–١١ .
٢١ – المرجع السابق ص ٣٩–٤٠ .

٢٢– Syed, Dr. M. Hafiz, « Liaquet Ali Khan » The Modern Review, Calcutta, Vol. Lxxx, No. 6, Dec. 1951, P. 462.

٢٣– Iqbal, Speeches, ect. op. cit., p. 12.

٢٤– Ibid., pp. 12, 18.

٢٥– Ibid., p. 25.

٢٦– Gandhi's Letters to a Disciple, Harper's New York, 1950, P.135

٢٧– Iqbal, Persian Psalms, Pts. I and II, translated by Arthur J. Arberry, Muhammad Ashraf, Lahore, 1948, Poem 51, P. 45, and Poem 41, P. 36.

٢٨– Tagore, Radindranath, «Gitanjali» in Collectid Poems and Play of Rabendrenath, Tagore, Macmillan, New York, 1937, Verse LXXI, pp. 33-34.

٢٩– Ibid., VerseC. P. 46.

٣٠– Iqbal, The Tulip of Sinai, op. cit., Verses, 16, 22, 38, and 46, pp. 4, 5, 8 & 10.

٣١– Iqbal, Dr. Sir Muhammad The Secrets of the Self, translated from the Original Persian with an introduction and notes by Reynold A. Nicholson, Macmillan, 1920, revised edition, 1940, reprinted by Muhammad Ashraf, Lahore, 1944, p. xxx.

وقد ترجم هذه القصيدة الى العربية عن الفارسية الدكتور عبدالوهاب عزام ونشرها تحت عنوان « ديوان الأسرار والرموز » مصر ١٩٥٦ . (المترجم)

٣٢– المرجع السابق ص xvii-xviii .

٣٣– Kramrisch, Stella, The Hindu Temple, Univ. of Colcutta., Vol. I, 1946, p. 12.

٣٤– Iqbal, Secrets of the Self. op. cit., p. xviii.

٣٥- المرجع السابق ص xviii-xix .

٣٦- المرجع السابق ص xxvi-xxvii .

٣٧- المرجع السابق ص xxvii-xxix .

٣٨- المرجع السابق ص xxix .

٣٩- Iqbal, Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muhammad Ashraf, Lahore, 1944, pp. 15, 16.

٤٠- المرجع السابق ص ١٦ .

٤١- Iqbal, Speeches and Statements, op. cit, pp. 55-56

٨

الإسلام والتطوّر (*)

ولفورد كانتول سميث

لقد سلخ الاسلام حتى اليوم ثلاثة عشر قرناً ونيّفاً من التاريخ . وليس من أحد يعرف المستقبل ، بيد ان المسلم يستطيع ان يتطلع ، مثلاً ، الى ثلاثة عشر قرناً آخر آتية . وما من حاجة في الوقت الحاضر للتفكير فيما ستتكشّف عنه الأيام . فنظرتنا الى الأسلام كافية لتكوين رأينا ، ثم ان الأوضاع الجارية في العالم الأسلامي تكمن ضمن سياق طويل الأمد من تطور الأسلام — ذلك التطور الذي لم يبلغ كماله بعد .

ومع هذا الجريان المضطرب في تطور البشرية العالمي ، وخاصة الآن ، وسط ما نرى من تحول خطير قد أخذ طريقه في مناحي حياة الانسان الاجتماعية كلها ، لا ريب ان اي تنبؤ لن يكون مأمون الجوانب . لكننا نستطيع أن نتكهّن دون أن نقع في تهوّر ، بأن تاريخ الثلاثة عشر قرناً القادمة ، او في الواقع تاريخ القرنين القادمين ، أو حتى القرن القادم ، انما سيكون تاريخاً جديداً مختلفاً بالنسبة إلى كل انسان . فالحياة على كوكبنا الأرضي مليئة بالتجدد السريع : المشاكل جديدة ، والامكانيات جديدة ، وكذلك الأحلام والأخطار ؛

(*) الفصل الاول من كتاب Islam in modern History by Wilfrid Cantwell Smith مطبعة جامعه برنستون ١٩٥٨ .

ان هذه الدراسة ليست في اية حالة من الأحوال محاولة — ومن العبث الواضح ان تكون — لأدراك وجه ذلك المستقبل ، فما من هم لنا الا ّ لفت النظر الى الحقيقة الراهنة ، وهي ان مجرى الأسلام في الدنيا ، من الوضع الذي كان عليه منذ البدء ، انما هو في تطور عملي مستمر ، إلى ان يبلغ ما سيصبح عليه . والواحد منا لا يعرف ، او لا يحتاج الى عرفان ما سيؤول اليه الأسلام ، ولكننا في الواقع نستطيع ان نرى العمليّة المعاصرة التي يُستحضر بها شيءٌ من ذلك الغد . فالأسلام يعيش اليوم فترة حاسمة خلاقة ، يتحوّل فيها تراث ماضيه الى بشائر مستقبله . هذا ، ويمكن للغرباء عنه ان يدرسوا ، ويحللوا ، ويوضحوا تلك العملية ، أما المسلمون أنفسهم فليس ذلك باستطاعتهم وحسب، وانما الاسهام في ذلك واجب عليهم.على ان أهمّ وأمتع فصل من فصول التاريخ الأسلامي حتى اليوم، بالنسبة للغرباء عن الأسلام والمسلمين معاً ، إنما هو ذلك الفصل الذي هو الآن في طريق الخلق والتكوين .

وإذا ما كانت هذه النظرة صحيحة ، فهل هي جديرة بالملاحظة ؟ ربما قال قائل ان ذلك كلام هراء ، ثم احتج على ان مثل هذه الحقيقة انما تنطبق على شتى شؤون الانسان ، مسلماً كان او غير مسلم ، كما تنطبق على سائر أدوار التاريخ . فالحياة ، بالنسبة إلى الانسان ومجتمعه ، كانت في جميع مراحلها ، وفي كل لحظة ، خلقاً او انبثاقاً لأمر جديد على أساس من تراكم الماضي . أولم يكن معنى التاريخ ، دائماً ، ضمن المعنى الشامل لكل « حاضر » مضى وانقضى ؟ أولم تجد دائماً كل شخصية ، وكل جماعة ومؤسسة ، وكل حضارة نفسها مضغوطة بين عبء ماضيها واحتماليّة مستقبل ليس بالأكيد الثابت ؟ ترى ما هو الشيءُ المميّز في القرن العشرين الذي ينتقل بعصرنا مرحلة ذات خطورة. وما هو الشيءُ الخاص بالأسلام الذي يجعل انغماره في هذه الأزمة هذا الانغمار الدرامي ؟

في موضوعنا هنا ، سنرى ان في كلا الحالتين يوجد الكثير من الخاص المميّز. ان هذه الناحية من ايمان المسلم وتطوره وعنفوانه لم تُبحث الا قليلاً .

ولهذا فان عرضنا للموقف ، كما نراه ، سيتضمن الكثير من آرائنا في الوقت الحاضر . وجواباً على السؤال السابق من الناحية الأخرى — وهو السؤال المتعلق بتقلب العصرية — نقول ان الكثير المتنوع قد كتب في الموضوع ، وما علينا الاّ أن نتناول ذلك باختصار موجز .

لنعترف بأنه كان هنالك دائماً تغيّر . فكل لغة من اللغات ، او سلسلة من الجبال ، او حتى المجرات لها ، على ما نعرف اليوم، تاريخ خاص. اننا نستطيع ان نثبت اقتناع هيركليتوس ، بأن كل شيء نراه ، انما كان وما يزال في تطور . بيد أن عصرنا يتميز في ناحيتين : الأولى هي ان خطوة التغيّر لم تتسارع كميّةً فحسب ، وانما كيفية كذلك . والثانية هي أن التطور أصبح للمرة الأولى ، وعلى نطاق واسع ، واعياً لذاته .

ان التغيّر في تاريخ الانسان ، أو تطوره ، لم يكن من قبل كما هو عليه اليوم من السرعة والشمول والوضوح . لقد كانت العصور الخوالي تعرف شيئاً من زوال الأوضاع . أو أنها كانت ، بين حين وحين ، تشعر بأثر عميق للتغيّرات غير أن عقدَ تزاوج الأمور العلمي الوثيق قد احتفظ به لزمننا هذا . أما من الآن فصاعداً ، فالأنسان يعلم أنه يجب ان يعيش مع التطور كشريك دائم ، في جميع نواحي نشاطه ، وسائر مؤسساته ، سواء أكان ذلك للأفضل أم للأسوأ .

هذه المعرفة ، في حد ذاتها ، هي التميز الثاني الكبير . فالتقدّم منذ النهضة الصناعية ، ومنذ بدء الخطوات الأخيرة التي خطاها العلم ، لم يكن سريعاً فقط ، وإنما كان سريعاً بنسبة لم نرها من قبل . ومن ناحية لا تقل أهمية نجد ان هذا التقدم كان ، لأول مرّة أمراً مسلّماً به ، وكان يجري بعضه عن سابق عمد وتصميم . ان هذه المعرفة ، كغيرها ، تحمل معها القوة والمسؤولية . والانسان يمكنه ، من ناحية ، ويجب عليه من ناحية اخرى ، ان يكون مهندس التقلّبية .

ففي قضية الاسلام مثلاً نجد انه في الوقت الذي اخلت فيه ديناميكية الماضي البطيئة الطريق لتطور الأحداث المعاصرة السريع ، ينتشر الوعي بقوة

بين المسلمين (١) شأنه بين الغرباء ، ذلك الوعي المدرك لمرونة حاضر الأسلام ، ونرى في الوقت نفسه أيضاً ان الأدراك يعي كيف ان الاسلام كان دائماً مرناً (٢) ويتجلى مع هذه الأمور شعور فطري بفرصة الانسان التي تتسع ، دون مفرّ ، اليوم ، لتقبّل التغيّر المباشر (٣) .

هذا يكفي فيما يتعلق بالقرن العشرين . بيد أنه بالأضافة إلى هذه الظروف الجديدة الذي يساهم الأسلام في مجراه بها مع بقية عالم اليوم ، وهي ظروف واضحة جلية ، نرى ان هنالك اعتبارات اخرى خاصة بالأسلام . وهذه الاعتبارات تساعد على تمييز التجربة الشديدة القاسية التي يجتازها المجتمع اليوم . ان هذه العوامل الأسلامية المعيّنة لم تحظ الا" بالقليل من عناية الكتاب شرقيين كانوا ام غربيين ، ولهذا يجب ان تعرض بدقة وعناية إذا ما أريد للأزمة الحاضرة ان تقدر حق قدرها . واننا لفي حاجة الى فهم أوضح لماهيّة الأسلام ، وادراك عادل لماهيّة العصريّة ، ذلك اذا ما رغبنا في تبصر معقول بالوضع الحديث للعالم الأسلامي . لقد كان هنالك حديث عن « تأثير » الغرب ، او القرن العشرين في الأسلام ، كما لو كان الأخير جامداً او أنه يستجيب تلقائياً لذلك التأثير ، مع ان الأسلام قوة كذلك ، وقد مضى عليه ، وهو في حركة ، اكثر من ثلاثة عشر قرناً . ولا ريب أن المسلم العصري ومجتمعه يتلقيان تأثيرين اثنين هما تأثير الاسلام الشديد من وراء (ولما كان الأسلام ديناً فمن عل أيضاً) وتأثير العصرية من جانب . أما قوة الاسلام الدافعة في هذا الموقف ، وما هنالك من أعباء وجهود تتولد في العملية المتواصلة الجريان ، ومن قوى لرد الفعل الذي يقوم به الأسلام — عنيفاً كان ذلك الرد أم ضعيفاً ، قانعاً بما عنده أم بانياً خلاقاً بالنسبة إلى العالم الحديث — كل ذلك يجب ان يُدرك لا بالنسبة الى مفاهيم البيئة الجديدة وحدها ، وإنما كذلك بالنسبة الى مفاهيم الأسلام وطبيعته واتجاهه وصفاته الذاتية .

لقد رأينا ان الحاضر الذي نعيش فيه عبارة عن فترة خاصة في التاريخ الأسلامي . انه ، دون ريب ، حقبة فريدة تتميز في بعض نواحيها عن كل

حقبة . واننا لنستطيع ان نقول أيضاً ان المجرى التاريخي ذو ميزة خاصة بالنسبة إلى الأسلام على وجه العموم ، فالنظرة الأسلامية للتاريخ نظرة فريدة ، كما أن التاريخ ، من بعض الوجوه ، ذو أهمية عند المسلمين اكبر منها عند غيرهم من الجماعات.

على أن مثل هذا الرأي الجامح يتطلب ، دون ريب ، ايضاحاً شافياً . غير انه باستطاعتنا تأكيد هذا الرأي فوراً ، وذلك أن دور الاسلام العملي في التاريخ الحديث (او في اي تاريخ آخر) لا يمكن ان يُدرك تمام الأدراك دون أن يُفهم دور التاريخ النظري في الأسلام . والأمر نفسه ينطبق على مسألة الروابط الاجتماعية . فالانسان لا يستطيع ان يفهم دور الأسلام في المجتمع فهماً مناسباً الا إذا كان في استطاعته ان يقدّر دور المجتمع في الأسلام . وقد يبدو من السخف مرّة اخرى توكيدنا على ان المسلم العصري عضو في مجتمع ليس بالأسلامي كمجتمعه او تاريخه ، وفي كلا الحالين نرى إن ذلك أمر خاص . ولكي نعلم مدى الخاصية فيه علينا ان نبحث ونتحقق . ولهذا أقول مرة أخرى انه إذا أردنا ان نتمكّن من فهم الموقف الحاضر في العالم الأسلامي ، وجب علينا ان نتفحّص الأسلام . إذاً ما هو الأسلام ؟

لنبدأ ولنقل أن الأسلام دين .

وقولنا هذا يعني الشيء الكثير — انه في الواقع اكثر مما يستطيع اي منا أن يدرك . انها الحقيقة الجوهرية التي يجب ان يبدأ منها الأدراك في هذا الحقل : فالأديان جميعها ، ونخص بالذكر ديانات العالم الكبرى ، انما هي ديانات لانهائية ، أي انه ليس من حد لعمقها او تشعبها او تنوعها . فكل ديانة هي نقطة يتمسك عندها المؤمن بها ، بوساطة التقاليد المتراكمة ، بسرمدية الخالق (٤) . انها الوسيلة الرئيسية التي يتجلى بها الله الى المرء ، بقدر ما يسلّم المرء بذلك . ومهما كان الأسلام مثلاً أعلى منسّقاً ، وكذلك مهما كانت تفاصيله الخارجية عمرانية ، فهو أيضاً ، من حيث انه تجربة ، الحياة الدينية الشخصية ، عميقة كانت ام ضحلة ، بشعة أم رائعة الملامح ، خاطئة ام بريئة مقدسة ، لكل فرد من أفراد المسلمين .

هذا ، ويتراءى للمراقب الخارجي من وراء الديانة وطبيعتها الخاصة العميقة السامية أمران . أما الأمر الأول فهي اننا نفتري على أي دين اذا ما نظرنا إلى شكله الخارجي وحسب . فالدين بالنسبة الى كل تبع من أتباعه ، هو النافذة الكبرى التي ينظر من خلالها ويرى ما يراه من معنى الحياة وغايتها ، ومغزى وجوده النهائي ووجود رفاقه ، وما بينهم من علاقات متبادلة . ولهذا فان طالب المعرفة يجب ان لا يلاحظ شكل النافذة وتركيبها فقط ، وانما يجب عليه أيضاً ان يتأكد من الرؤية التي تشرف عليها وتقدمها لاولئك الذين يتعبدون عندها . أما فيما يتعلق بالسلوك ، فطالب المعرفة او الباحث يجب ان لا يكتفي باستطلاع ما يفعل اهل التقى وإنما يجب ان يدرك ما يرونه جديراً بذاك الفعل ولماذا . ان معرفتنا للأسلام ، كمعرفتنا لأية ديانة اخرى ، ليست مجرد احاطة أو حتى خبرة دقيقة بمؤسساته ، ونماذج من طابعه وتاريخه وانما هي ، الى ذلك ، ادراك ما تعني هذه الأمور بالنسبة الى اولئك الذين يعتنقون هذا الدين .

وأما الأمر الثاني فهو ذلك التشعب الذي لا حد له في كل ديانة كبرى . فالدين ، الى حد ما ، هو كل شيء لجميع الناس ، وطبيعته المستمدة من خارجه ومن ذاته تختلف بالنسبة الى كل عضو من أتباعه حسب ما عنده من استيعاب ورد فعل . ونحن اذا ما نظرنا الى ما وراء الرموز من معان ، لا نستطيع الا ان ندرك ، في تحليلنا الأخير ، أن لكل ديانة عالمية أشكالاً بعدد أتباعها . وأنها لحقيقة تاريخية ، وجوهرية بالنسبة للادراك والتاريخ الديني ، تلك التي تقول انه حتى نفس المواد قد تعني أشياء متباينة لأشخاص مختلفين . والواقع ان الواحد منا يمكن ان يسلّم باختلاف آرائهم لو ان النظام قد فقد حيويته ولم يعد له أهميته الدينية . ان الحقيقة التجريبية لكل دين إنما هي فعلاً ما تنقله الينا رموزه حالة إثر حالة (٥) . وليس هنالك من نهاية ، ولا يمكن ان يكون اي تحديد لما قد يضفي استعداد الفرد الروحي وظرفه وشغفه أو هواه على النظام من تفاسير ، مهما كان التركيز في التفسير آسراً شديداً . وهذا الأمر ينطبق في الأسلام ، بصورة خاصة ، على الحركة الصوفية المتقلبة . بيد أنه ينطبق أيضاً على

أي نظام يعنيه الشرع ليس في القرون المتتالية فحسب ، بل وفي الواقع بالنسبة إلى قلب كل مسلم .

وانه لبيّن انّ الأسلام ما كان ليصبح ، عبر القرون ، احدى ديانات العالم الكبرى الأربع أو الخمس ، الاّ لأنه ، كغيره من هذه الديانات ، قد تمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ، ولكل مكانة ومستند وقدرة ومزاج ووحي .

إذاً ، فالاسلام دين . وهو ، كغيره من أديان العالم ، يطغى على كل تحديد لسببين اثنين : لأنه من ناحية مفتوح على عظمة الخالق التي لا تحد ، ولأنه من الناحية الأخرى ، ذو صلة بتشعب الانسانية الذي لا يقاس .

ومع ذلك فالاسلام ليس مجرد ديانة . انه ديانة خاصة معينة . انه متميز عن غيره . وهو — شأن الديانات الأخرى — وان كان لا يمكن تحديده ، يمكن ان يتّصف بصفات مرسومة . ولسنا في حاجة الى التزام الموقف المحيّر الذي يُسأل فيه عن أي الأديان أهم ، أو عن الأمور التي تشترك فيها الأديان الكبرى ، او عما بها من أشياء تميز الواحد عن الآخر . ومن الواضح ان فهم كل ناحية في الأسلام متمم لفهم اية ناحية اخرى . ومع توكيدنا على ذلك يمكننا ان نسعى الى ايجاد وصف تقريبي للاسلام . لكن علينا ان نتجنّب سهولة الوقوع في خطأ العودة الى الأشكال الخارجية ، والى هيئة النافذة وتكوينها . فقد سبق ان أجرينا الكلام على أن هذه الأمور ليست هي الدين نفسه الذي يكمن في عالم المعاني . ان حقيقة لأسلام هي أنه ايمان خاص حي متجدد مع كل صباح في قلب كل فرد من أفراد المسلمين . وانها لحقيقة مميزة أيضاً ، وذلك ما يجب أن نحاول تشخيصه ، وان كنا نذكر اننا في مثل هذا العمل لا نستطيع الاّ ان نحذف الكثير من ظلال التنويع ، والكثير من المستثنيات ، والكثير من دقائق الأمور ان كلمة « اسلام » المجردة ، التي يأمل الواحد منا في الوصول الى معناها ، هي عبارة عن جوهر مطلق ، و الوجه الأصولي لذاتية الأسلام العامة التي تقارب طبيعة الدين الداخلية فيما لو تجرد من معنى الأشكال الخارجية التي

يأخذ به المسلمون المؤمنون ، اكبر من مجرده من تلك الأشكال نفسها .

ومن المفهوم لدى الغريب أن الخوض في "هذا الخضم مغامرة شديدة — ثم أن الايجاز لا بد وأن يكون شيئاً غير تام وغير مناسب ، ان لم يجئ ، في الواقع ، مشوهاً . على أننا ، اتباعاً لاقتناعنا الذي أوضحناه بأن فهم الوضع الحاضر للمجتمع الأسلامي مستحيل دون فهم الأسلام ، إنما نشعر بوجوب قيامنا بالمحاولة ، مع الاعتذار الصادق للأخطاء التي لا بد من وقوعها ، وأملاً في أن هذا التفسير غير الكامل قد يكون مساهمة في اتجاه نحو الغرض الصحيح . هذا وتمشياً مع رأينا السابق ، سنؤكد بوجه خاص على موضوع الأسلام والتاريخ .

بدهي ان الأسلام ، بالنسبة إلى المسلم ، إنما هو دين الله . وهذا يعني أشياء جد كثيرة ، من بينها أنه لم يبدأ في القرن السابع للميلاد ، وانما مع الخليقة على الأقل ، ان لم يكن قبل ذلك . والله عندما خلق العالم ، أمر بأن تجري قوى الطبيعة وفق نظام ارتضاه — بصورة مسيرة ممتازة واجبة . وليس لعالم الطبيعة من خيار الا إطاعة أحكامه الخالدة ، والطبيعة في غضون انصياعها لاحكام الله ، تقوم في الوقت نفسه بايضاحها والكشف عن ملكوته وعنايته الألهية" وكذلك عن جلاله وعظمته ، لأولئك الذين يؤمنون به . كما وأن جريان عالم الطبيعة المثالي" هو آية من آيات خالقه .

هذا ، وللانسان كذلك نظام مثالي يتوجب عليه ان يتبعه . فالله من ملكوته الخالد قد أمر (٦) بالكيفية التي يجب ان يتصرف بها الناس فرادى وجماعة . فهنالك طابع سديد للمسلك الانساني ، وهو الاعتقاد بأن الله هو خالقنا (واليه الرجوع) وخالق الناس أجمعين . وهنالك طريق مستقيم للحياة . ثم ان الانسان يختلف عن بقية المخلوقات بأنه خلق واعياً وحراً . وليس ، فيما يتعلق به ، من اجبار غريزي فطري ، فهو وحده الذي أعطي حق اختيار الموافقة او عدمها وهنالك أيضاً صلاح خالد ، الا أنه غير جبري .

وطبيعي ان هذه الحرية عبارة عن مسؤولية خطيرة هامة . ومن الأصح أن نقول ان الانسان وحده هو الذي قبل بها . وفي القرآن الكريم آية (س ٣٣ : ٧٢)

يتمثل هذا الأمر بها في روعة وبيان ، حيث عرض الله تلك الأمانة على السموات (أي القوى الروحية) ، والأرض والجبال (اي العالم الطبيعي) فأبين ان يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الأنسان . وبذلك ألقى على عاتقه أعباء تسيير مصيره بتحدّ مدرك واع . وليس هو مجبراً على أن يعيش في كنف العدل كما تعيش الكواكب دائرة في افلاكها ، الاّ انه يحاول .

غير أنها محاولة تتقاعس دونها الاستطاعة والناس لا يستطيعون ان يجنّبوا مجتمعهم الانحلال والفوضى الاّ إذا عاشوا حياة مستقيمة . بيد أن للأنسان الحرية في ان يختار النهج الأعوج ، وتدمير النظام الاجتماعي كله ، وتحطيمه بين سمعه وبصره . والانسان ، علاوة على ذلك ، نفس خالدة ، ومصيره الفردي في الخلود ، وكذلك مجتمعه على الأرض يتوقفان على إرادته في تكييف حياته هنا ، وحالياً ، على القواعد الرفيعة السامية . وقد أقام الله نظاماً نهائياً للثواب يكافأ به اولئك الذين يقبلون بطابع « الجبرية » فيتمتعون بالنعيم السرمد وراء دنيا الفناء هذه . أما الذين يرفضونه ، ويزدرون بالأمر المعنوي فستقع عليهم كارثة العقاب الذي لا يُحدّ ، ولا يردّ وليس له من علاج . إن الأنسان ذروة الخليقة ، وهو فريد المثال ، الآن والى الأبد .

هذا ، ولم يترك الله الجنس البشري دون هاد في هذه القضية ، ألا وهي قضية كيف يجب ان يعيش . الأمر عكس ذلك ، إذ ما كاد يخلق حتى قيل له ما هو القانون الخلقي . لقد كان آدم ، حسب التعاليم الأسلامية ، أول « نبيّ » (أو « رسول ») . ذلك أن الله برأ الأنسان في العالم وسلّمه الرسالة فوراً : كذا وكيت يجب أن تفعل ، كذا وكيت يجب أن لا تفعل . هذا صواب ، وهذا خطأ . ان تاريخ البشرية قد بدأ بمعرفة الانسان ما يجب ان يعمل ، لكنه استمر باخفاق الانسان في ذلك . والمعتقد ان آدم قد برهن على العصيان ، وأن أبناءه قد أهملوا الرسالة او نسوها أو أضاعوها او زيفوها ، إلى أن جاء يوم لم تعد فيه الانسانية لتعرف النهج . انّ اخفاق الانسان في ان يعيش حياة عادلة ، لم يكن مجرد رفض للعدالة ، وانما كان تخبطاً في الظلام لمعرفة ما هي العدالة .

وتخليصاً للانسان من هذا الشك والقلق ، حلّت عليه رحمة الله ، وأنزل اليه الرسالة مرّة ثانية . وهكذا كان وحي آخر ، او كشف للانسانية عما هي المطالب الخالدة ، وكذلك « نبي » آخر اختير للمناداة بالحقائق القديمة من جديد . غير ان الحكاية أعادت نفسها . ومرة أخرى أهمل المجتمع ما جاء به الوحي أو نسيه أو شوّهه . وهكذا دواليك — وليس من أحد يعلم كم مرة في التاريخ اختير أشخاص ليذكّروا الجنس البشري بالقاعدة السماوية ، وينذرونا بأهوال الأخفاق في قبولها . وجل ما هو معلوم ان اولئك الأشخاص كانوا كثيرين ، ومن شتى الشعوب والأقطار . والواقع انه كان لكل أمة نذيرها ، بيد ان الشيء الجوهري هو ان الرسالة ، رغم تنوع الرسل ، كانت دائماً واحدة (٧) .

ومن بين الأشخاص العديدين الذين كان الله يختارهم بين حين وحين لتبليغ رسالته ، من حُفظت لنا أسماؤهم ومنهم من ضاعت . أما من الذين حفظت اسماؤهم فاشهرهم وأهمهم (عدا آدم) ابراهيم وموسى والمسيح . وهؤلاء ، كغيرهم من « الرسل » («الانبياء») كانوا هم أنفسهم « متقبّلين » للأمر الألهي ، كما أن أتباعهم قد دعوا للقبول . ومع ان دعوتهم لم تكن كاملة النجاح ، الا أنها كانت ذات تأثير إلى حد كبير ، وذات نتائج قد بقيت على الزمان اكثر من نتائج الدعوات السابقة . والواقع ان أتباعهم ما زالوا بيننا بأعداد ضخمة ، وهم يؤلفون اليوم الطوائف اليهودية والمسيحية .

لقد كان دعوة ابراهيم القوية هي التبشير بوجود الله وسلطانه الأوحد . ومنذ عهد ابراهيم لم يحدث ان نسيت الانسانية بالكلية ، ان الله وحده هو خالق الكون وانه هو وحده الذي يستحق العبادة ، اما عقيدة التوحيد التي نادى بها ابراهيم ، فلم تنطفئ جذوتها ، وأما الآلهة المزيفة ، والأصنام التي يصنعها الانسان فقد ازدراها ايمان ابراهيم الشديد ، وبقيت مزدراة منذ ذلك الزمن ، ينكرها قسم من الجنس البشري على الأقل .

وهكذا تمت الخطوة الاولى في طريق بناء التاريخ ، وبقيت خطوات اخرى . أما فيما يتعلق بموسى ، فان أتباعه قد احتفظوا بالرسالة ، واتخذوا الخطوة

الثانية فتقدموا عبر القرون ليضعوا الرسالة موضع العمل . لقد اعترفوا بوحدانية الله ، وكذلك قانون الله . لقد أدركوا ، على الأقل ، ان لله قانوناً يجب على الانسان التمسك به . ومع هذا فانهم ، على كل حال ، كانوا بعيدين عن كونهم مخلصين كل الاخلاص في تقبلهم للوحي . ومع توالي الأيام سمحوا (أو تسببوا) بافساد النسخ التي كانت تحفظ نص الرسالة المكتوب . ان « كتبهم » أصبحت غير صحيحة . أضف إلى ذلك أنهم ارتكبوا خطأً كبيراً ، اذ أخذوا يعتقدون أنهم شعب الله المختار — بدلاً من أن يدركوا أن كلمة الله إن هي الا رسالة عالمية للجنس البشري أجمع .

وشاء الله أن يصلح هذا الخطأ الشنيع ، فبعث في الوقت المناسب برسول آخر هو المسيح . وقد قام أتباعه ، علاوة على ما يتمتعون به من صفات خاصة ، ومن منّة حباهم بها الله ، بادراك الطبيعة العالمية للدين ادراكاً جيداً ، وبتوسيع مجال الجماعة الى أطراف الأرض بحماس وصدق . وكان المسيح ، بهذه النظرة الأسلامية ، بشراً كغيره من أفراد تلك السلسلة الطويلة الذين اختارهم الله لاعلان كلمته . على أنه كان ، كما يُعترف له بذلك ، انساناً من طراز آخر ، يشهد على ذلك معجزة ولادته من عذراء وصفاته الخلقية التي لا مثيل لها ، ومع هذا كله فهو بشر . ولكن أتباعه ما لبثوا ، لدهشة المسيح نفسه واحتجاجه الصارخ ، ان أخذوا يؤلهونه ، وينسبون اليه والى امه تهماً رهيبة ، حتى العلاقات الكفرية الفاحشة مع الله ذاته . هؤلاء الأتباع الذين يسمون أنفسهم «مسيحيين» ، قد ركّزوا اهتمامهم طوال العصور وعبر القارات ، على المسيح ، اهمالاً منهم جزئياً لله الذي يحطون بذلك من سموه وعلاه ، من ناحية ، واهمالاً من ناحية اخرى للنظام الخلقي الكامل . إذ أنهم أحاطوا أنفسهم بالاحترام الشخصي ولكنهم سمحوا بالعدالة الاجتماعية ان تنزلق تاركين ادارة هذه الأمور الدينوية لقوى « علمانية » ليس للمقاييس الأبدية سلطان عليها (٨) . وهكذا ، على الرغم من نهوضهم فرادى ، فقد تركوا التاريخ يسير على هواه ، دون انقاذ .

ومرة اخرى أظهر الانسان ضلاله او اخفاقه وتخبطه في رفضه المتواصل أو

تشويهه للرشاد الأسمى الذي واصل الله تقديمه له ، والذي ليس من شيء ينقذه الا اه . اننا ، نحن البشر ، لم نكن بجهودنا عاجزين وحسب عن ادراك ما هو الصواب وما هو الخطأ، ولكننا حتى عندما يقول لنا الله ويُرينا ذلك نرفضه ونأباه ؛

وهكذا يتراءى تاريخ البشرية ، حتى هذه النقطة ، قصة غير مشجعة . ولكن كان ثمة تقدم ، دون ريب . فبعد الأهمال الكامل الأول لأوامر الله ، أو بالأحرى بعد سلسلة الاهمالات المتكررة ، جاء بالتدريج دور ادراك عظمة الله ، بالمبدأ ، ومن ثم دور انبثاق طائفتين من الناس ، الأولى ، وان كانت محدودة ومنطوية على نفسها ، تعترف بالأوامر الألهية في مبدئها ، وتكرس نفسها لتنفيذها . وأما الثانية فقد أخذت تفهم أن رضوان الله يضم شمل العالم البشري في اسرة واحدة تخضع لحقيقته . ومع ذلك فان كلا هاتين الطائفتين قد أدركت ، كلا منهما حسب طريقتها ، ادراكاً ناقصاً ، أو من ناحية اخرى قد أساءت فهم مطالب الله على حقيقتها اساءة بالغة . ترى هل سيعجز الناس ، أبداً ، عن استيعاب الرسالة الخالدة ؟ وهل سيعجزون عن العمل بها جديّاً ، وعن العيش كما أمر الله الناس ان يعيشوا ، معدّين أنفسهم شخصياً لتلك البركة العظيمة — بركة الاتحاد الخالد مع الله نفسه ، ذلك الاتحاد الذي لم تكن عملية الخلق كلها الا مقدمة له ، والذي سيبقى بعد ان ينقضي امر هذا العالم الفاني — وبانين المجتمع الأمثل ، وعائشين فيه ما داموا على ظهر الأرض ، ومحوّلين التاريخ الانساني الى سجل خال من تكرار الأخفاق ، مليء ، اخيراً ، بالنجاح الرشيد المقدس ؟

ولو جارى هذا السؤال الانسان في حياته لكان الجواب القانط الدائم « كلا » دون ريب . اننا ، نحن البشر ، مع الأسف ، منكبّون على العصيان والخطأ . لكن رحمة الله عظيمة ، ومبادرته دائمة . انه ينقذ الموقف باشارة من عنده ، ويمنح هديه السماوي للانسان . لقد أنزل رسالته متضمنة حقيقته وعدالته ، واختار رسولاً يؤديها ويفسّرها ، ويعيشها باحكام مستقيم ، وسُيّرت خلفه طائفة للمحافظة على الرسالة بصدق ، ولحملها منتصرة الى أطراف الأرض ،

والعمل بكل ما تضمنته من احكام عملية .

في هذه المرة لن يكون خطأ ولا تشويه ولا إهمال . إنها لآخر دعوة حاسمة لعمل الانسان الحق في العالم واحدثها . ولم تكن دعوة منفصلة منعزلة ، لا ولا نصّاً جامداً للحقيقة السامية . لقد وضحت الحقيقة ، كما قلنا ، قبلاً : فالشيء المهم العظيم البنّاء في هذه المرة ، إنما كان هو الحادثة مضافاً اليها نتيجتها ، وهي تطبيق الحقيقة ، وتضمينها الحي في التاريخ الانساني من هذا الحد . ولم يكن هنا تكرار لما يريد الله ان يقوله لنا فحسب ، وانما يوجد مجتمع يتطور حول ذلك التكرار ، مجتمع كرس نفسه ، وقد تمسك جيداً بالوصايا التي اوحيت ، لأن يعيش بموجب هذه الوصايا ، وبذلك يأخذ باعادة بناء الحياة البشرية على الأرض . هذا المجتمع ليس بالمقصور على نفسه ؛ انه عكس ذلك يرحب بالخلق كلهم ترحيباً حارّاً . بل انه مُلحّ في دعوة الغير للاشتراك بهذا العمل الأجل الأسمى . وبذلك يكون آخر الأمر مقوّماً لما سمح الانسان به أن يكون معوجاً . وهو مجتمع ليس بالمغامر لأنه يسير بتأييد الهي وبركات سماوية . انه مقود باليد الالهية . ثم ان الله نفسه قد وعد جازماً بأنه سوف يكون مع المجتمع لتأييده وارشاده . أضف الى ذلك ان الشرائع التي سُلّمت اليه ، والتي سيسير وفقها ، انما هي شرائع سماوية خالدة صحيحة مناسبة . فاذا ما عمل بها في حياته فانه يكون قد عاش منتظماً مع كيان العالم .

إذن بهذه الطريقة جاء الأسلام ، الذي كان منذ الأزل ، الى التاريخ في القرن السابع الميلادي ، وبدأ مجراه النهائي الكامل بين الناس . أما سجل رسالته الوحيد ، الذي حفظ بدقة تامة فهو ذلك الكتاب العربي « القرآن » حيث تتلألأ الرسالة بتمامها ، وفي لغة من الوضوح الصافي والجمال الرائع الأخاذ . والمثال الوحيد لتطبيقه بقوة وجدوى ، كان ذلك الذي حققته تلك الجماعة ممن انضموا إلى بعضهم البعض بقيادة النبي ، وثابروا على السير نحو غايتهم بعد وفاته — اولاً في بلاد العرب ، ثم في اقطار الشرق الأوسط المجاورة ، وبعد ذلك ، تدريجياً ، في موجات متتابعة حيث مدّوا سلطانهم في انحاء العالم واخذوا على أنفسهم

تنظيم حياتهم ونظامهم الاجتماعي وفق النموذج المقرر .

هذه الجماعة كانت تتألف ، اول الأمر ، من اهل مدينتين اثنتين في بلاد العرب . ثم ضمت عرباً آخرين ، وما لبثت ان انضم اليها اناس من كل أمة ولغة ، وكل جنس ولون ، وكل حدب وصوب — وكانت هذه الجماعة تتميز عن غيرها من الجماعات البشرية ، بأنها قبلت ، بينما غيرها لم يقبل ، الارشاد الذي أوضح وبيّن ، وسلّمت بالمخطوط الألهي ، وأسلمت أمرها الى الله ، ولذلك عُرف أفرادها بالمسلمين. وبظهور هذه الجماعة ظهر الأسلام كحركة عالمية تترجم الفكرة الى عمل منظم متواصل . وهكذا بزغ فجر عهد جديد في تاريخ الأنسان

أما السنة الأولى لهذا العهد الأسلامي — ١ ﻫ (٦٢٢م) — فليست سنة ميلاد محمد (كما هو الحال عند المسيحيين) ، او حتى السنة التي بدأ يهبط فيها عليه الوحي ، وانما هي السنة التي بلغت فيها تلك الجماعة الاسلامية الناشئة السلطة السياسية . فالنبي واتباعه القلّة ، كونوا لأنفسهم بعد هجرتهم من مكة الى المدينة ، مجتمعاً مستقلاً (٩) ، وهكذا بدأ التاريخ الأسلامي .

ولو افترضنا ان العرض السالف قد نجح موضوعه في تقديم نظرة المسلمين (بايجاز تفسيري) ، أمكننا ان نتقدم أيضاً بعرض آرائنا الخاصة . ولهذا سنضيف إلى ما نقدم من عرض آخر تحليلاً وتعليقاً ، ونحاول سبر غور ما تتضمنه تلك المعتقدات كما نراها . والآن نجد أنفسنا مستعدين لتسويغ او ايضاح تأكيدنا السابق من أن المجتمع والتاريخ عبارة عن أمر « خاص » بالنسبة إلى المسلم : فهو ينظر اليهما ، على غير نظرة الآخرين ، كأمرين لهما اهميتهما الدينية . فالقرآن في عيني المسلم كتاب « مقدس » طبعاً . ولا يذهب الواحد منا شططا إذا ما قال ان مجتمعه وتاريخ هذا المجتمع يشاركان أيضاً في صفة القداسة (١٠) : فهناك مجتمع أخذ على عاتقه ، بوضوح ، أن يعيش وفق مرسوم الله . ومنذ ان كان الأسلام فان معنى أن تصبح مسلماً هو ان تنخرط في هذا المجتمع ، وتشارك في العمل حسب ارادة الله ورضوانه (١١) على الأرض . وانه لمسعى لا يقل أهمية بكثير عن الوحي . ثم ان الحق في المشاركة بهذا المسعى وواجبه

القيام به ، والتجربة فيه عبارة عن امور جوهرية في عقيدة المسلم .

والانسان في هذا الاتجاه يقرب من الله (١٢) او أن مصير الانسان ، يكتمل بقدر ما يكون عمله قريباً من الصلاح . والصلاح يجب ان يُذكر هنا بأنه سبيل الحياة التي تعتبر ان القرآن هو الوحي ، والمجتمع الأسلامي هو التعبير . ان الانسان يقترب من الله اذا ساهم بالمغامرة الأسلامية ، وهي محاولة المجتمع الأسلامي التاريخية لتحقيق مملكة الله على الأرض .

ان كل دين يعين له في هذا العالم عنصراً يكون واسطة بينه وبين العالم الثاني . وقد نذهب بعيداً عندما نقول ان التاريخ ، وحتى التاريخ الأسلامي ، هو الواسطة للخلود بالنسبة للمسلم . ومهما كان الأمر فان ذلك يمكن ان يقال : فالأغريقي كان يرى أن الحلقة بين الانسان المحدود وموضوع الأشياء المطلق هو العقل . فالرجل بواسطة نهاه يساهم في الحقيقة المطلقة طالما كانت أفكاره صحيحة . وأما للمسيحي فان الحلقة موجودة في شخص المسيح . وأما للمسلم (وللتقليد الديني السامي عموماً) فان الواسطة بين الانسان وبين الله هي الفضيلة. فالانسان لا يلتقي مع الله الا بالمسلك الخلقي الفاضل . وكلمة الله الخالدة هي الآمرة الفاصلة :

قبل زمن النبي ، كان الأسلام — او بكلمة أدق مبادئه ، وهي الشرع ، او دستور الأسلام الجوهري ، او خلاصة كلمته الفاصلة — موجوداً كقاعدة علوية سامية . وكانت الكلمة مع الله (١٣) . ومنذ ذلك الحين ، من الناحية الأخرى ، قد لا يكون كفراً ولا تضليلاً قولنا للمسلم ان تلك الكلمة قد اتحدت (١٤) بالجسد في التاريخ ، وانها « سكنت بيننا » .

وحتى لو لم يذهب المراقبون الى هذا الحد ، فقد لاحظوا مكانة المجتمع العظمى في الأسلام . أما أهمية التاريخ الأسلامي فقد حظيت باهتمام فكري أقل ، والتاريخ الاسلامي هو ذلك المجتمع وهو في حالة الحركة . ومن المعروف جيداً أن المجتمع الأسلامي يتمتع بتراص متين ، وان ولاء أفراده وتماسكهم شديد . ولقد أدرك الكثيرون ان المجتمع ليس عبارة عن مجموعة اجتماعية

فحسب وانما هو كذلك كتلة دينية ، اي ان « الكنيسة والدولة » شيء واحد، ذلك اذا ما جاز لنا ان نستعمل التعبير الغربي غير المناسب في هذا المقام . قلنا باستطاعتنا ان نوغل اكثر في سبيل تفسير ذلك ، بيد أن التأكيد على هذه الحقائق وعلى مركزية المجتمع لا يعني انكار تأكيداتنا الاولية على ان الدين أمر خاص ، وانما يعني تفسيرنا لتلك التأكيدات . فالمجتمع يقوم على الايمان الفردي ، كما انه مكمل له .

إن المجتمع الأسلامي ليس متحداً وحسب (كغيره من المجتمعات) بالاخلاص المشترك والتقاليد ، وبنظام دقيق من القيم والمعتقدات ، وليس هو نتاج مُثُل رائعة . انه ينبض بحيوية اعتقاد شخصي عميق ، اعتقاد ديني حار مليء بالمعاني بالنسبة الى العضو الفرد . ويمكننا ان نقول ان هذا المجتمع ، او هذه الطائفة ، هي عبارة عن مثل دينية ، مستخدمين كلمة « دينية » بالمعنى الشخصي (١٥) الذي ارتأيناه سابقاً . وكما ان العقيدة او النظام اللاهوتي – كما هي الحال وخاصة عند المسيحيين – يمكن ان يكون تعبير الأيمان الشخصي بشكل نظري ، كذلك النظام الاجتماعي واعماله عبارة عن ايمان المسلم الشخصي بشكل عملي . وكما ان كون انسان شيوعياً (١٦) يعني انه منضم إلى الحزب ، كذلك اعتقاد المسلم الديني يشمل مساهمته في المجتمع . وثمة تشبيه آخر غير ذلك وهو كما ان كون انسان ما انجيلياً او لاتينياً يعني كونه عضواً في الكنيسة كذلك فان خبرة المسلم الدينية هي عبارة عن خبرته في المجتمع .

ان العضوية في المجتمع ليست أمراً يتميز عن الأسلام الشخصي او يزيد عليه ، لا وليست مجرد أمر ناشئ عنه ، وانما هي وجه من وجوهه .

هذا ، وطابع الايمان الأسلامي الاجتماعي العملي الفعال – وبكلمة اخرى تضمين هذا الايمان لعمليات التاريخ – يمكن ان يوضح في اماكن عدة . فالخلاص في الأسلام ، كما هو معترف به ، كائن بالايمان لا بالاعمال (١٧) ، بيد أن هنالك ايماناً في صلاح الأعمال . وهناك ايمان بالله وفي التزام ما أمرنا به (١٨) وليس نجاة المسلم ، في النهاية ، بما قام به من اعمال حسنة ، وانما

بادراك انها اعمال حسنة وجب عليه ان يقوم بها .

ولذلك نرى ان الاختلافات التي ظهرت في الأسلام قد عُنيت بما هو حسن اكثر من عنايتها بما هو صحيح (١٩) . لقد اختلفت الملل والنحل في الأسلام فيما بينها بالقضايا العملية اكثر من المسائل الفكرية اللاهوتية . ويتراءى لنا أنه لا توجد في اللغة العربية او في اية لغة اسلامية كلمة تعني « ارثوذكس » — صحيح المعتقد — فالكلمة « سُنّي » التي تُترجم عادة بكلمة « ارثوذكس » إنما تعني فعلاً « اورثو براكس Orthoprax » — صحيح العمل — اذا جاز لنا ان نستعمل هذا التعبير (٢٠) . ان المسلم الصحيح ليس هو ذلك الذي يتجاوب ايمانه مع قاعدة معينة ، او ذلك الذي يمكن ان يُوضح التزامه بتعابير عقلية موافقة لبيان مقبول (كما هو الحال في المسيحية البروتستانتية عموماً) ، ولكنه ذلك الذي يمكن ايضاح التزامه بامور عملية تتفق مع دستور مقبول . هذا ، ويقابل « الهرطقة » الفكرية عند العقليين في المسيحية كلمة « البدعة » في الأسلام (وهي التي يمكن ان تترجم الى الانجليزية بكلمة deviation — اي انحراف او مرون أو ضلاله) .

وتمثل اختلافات الملل نقطتنا تمثيلاً جاهزاً في قضية المذاهب الشرعية . وهنا ، في هذا المستوى نرى التشعبات ضئيلة نسبياً ، الى ان نصل إلى صميم المسألة عند التصنيف السنّي — الشيعي الكبير في الأسلام وهو الذي نشأ من الخلاف في كيفية وجوب تنظيم المجتمع ، وطراز القيادة فيه . أما المناظرات الدينية الرئيسية في الاسلام فقد عُنيت ، بصورة رئيسية ، بالاتجاه الذي يجب ان يسير فيه مجرى التاريخ (٢١) .

ولقد قلنا ان التاريخ عبارة عن المجتمع وهو في حالة الحركة . ويتصل بذلك ان الفرد يجب ان لا يخرج عن الركب ؛ يجب ان لا ينقلب مارقاً ، وقيادة المجتمع تكون مسؤولة عن ان ترى سائر الركب عارفاً الاتجاه الصحيح ومتتبعاً له . ولكي يكون عارفاً ، هنالك هيئة « العلماء » و « المفتي » (علماء الدين) أما لكي يكون متتبعاً فهنالك ، من وجهة مثالية ، الخلافة (الأمامة) . ان

المواضيع التي هي تحت البحث تكون عادة بسيطة لكن مبدئياً وفي التحليل الأخير ، يتجلى شعور بأن السؤال الاسلامي الأساسي هو ما هو الشكل الذي سيتخذه التاريخ الأسلامي ، ذلك بالرغم من ان القضية لم توضع قط بهذه التعابير.

واخيراً يمكن أن نلقي ضوءاً على علاقة الأسلام بالتاريخ إذا ما وضعنا مقارنة بينه وبين ثلاث فلسفات عالمية كبرى : الهندوسية والمسيحية والماركسية. وطبيعي ان الأمر يحتاج في كل دراسة من هذه الدراسات الى احكام ودهاء ، فلن نحاول هنا الا تلميحاً مبسطاً جداً وبصورة عامة . ونحن باهمالنا التعقيدات يمكننا ان نرتب ممثلي هذه المذاهب الواحد بعد الآخر كما يلي : الهندوسي — الذي ينظر الى التاريخ ويعتبره غير ذي اهمية على الاطلاق . والمسيحي — الذي يعتبر التاريخ هاماً ، ولكن ليس حاسماً ، والمسلم — الذي يعتبر التاريخ حاسماً ولكن ليس بالأمر النهائي . والماركسي — الذي يعتبر التاريخ الكل بالكل .

ان التعاليم الهندوسية ، خاصة ، ذات مناح عديدة ، ولكننا في سبيل الايضاح ننفرد ببعض العقائد ذات الخصائص المعينة . هنالك في الفكرة التي تدعى « كَرْما » تعطى للتاريخ أهمية دينية ، أو على كل حال ، معنوية ، بيد ان النجاة تكمن في التخلص من ذلك . فالتاريخ (سمارا Samara) بالنسبة للهندوسي يجب ان يُتخطى . والواقع أن هذا العالم وكل عمل فيه ، ما هو الا « مايا maya » . وقد ثارت الاحتجاجات على ترجمة هذه الكلمة بمجرد كلمة « وهم » ، بيد ان العالم الملموس وتطوره الزائل يبقيان حجاباً تخترقه البصيرة الدينية إلى ما وراءه من حقيقة جامدة .

ونظرة المسيحي للتاريخ فيها تناقض ، إذ انه يراه اساسياً وغير اساسي معاً. ان اهميته متواصلة ، لكنها ليست نهائية ولا حاسمة . وقد كان عمل الله في التاريخ باتاً ، أما عمل الانسان بعد ذلك فيجب ان يكون نتيجة الايمان ، لا مقياسه ولا حتى مسرحه . ثم ان الفضيلة تفيض من الخلاص لا اليه . وعليه يكون التاريخ هو ميدان المحاولة المسيحية ، وله غاية مقدسة . وهو الى ذلك ميدان خطيئة البشر ، ولذلك فان تلك الغاية خائبة دون رحمة . ولهذا يأمل

المسيحي في محاولته التاريخية بالغفران لا باليوتوبيا ، او مثوى الكمال .

وفي هذا الصدد يمكننا ان نلفت النظر إلى الحقيقة الهامة المثيرة وهي أن فكرة « التاريخ الأسلامي » موجودة دائماً . وليس هنالك بالمعنى الكامل شيء اسمه التاريخ المسيحي ، كما أنه لا يوجد بالتأكيد تاريخ هندوسي . هنالك تاريخ الهندوس ، وتاريخ البلاد المسيحية ، ويوجد حتى تاريخ الكنيسة المسيحية ، ولكن هذه الأسماء تختلف عن بعضها البعض . ويذكرنا رينهولد نيبور وغيره دائماً وبقوة ، بأن التاريخ لا يمكن أن يكون مسيحياً بالكلية . وهم مستمرون في القول بأن اولة الانسان إقامة مملكة لله على الأرض ، اي بناء نظام اجتماعي عادل منسجم متواصل الازدهار ، آملاً ، في النهاية ، ان التاريخ نفسه يمكن ان يصلح ، انما هي اولة جنون – كما أنها لا بد وان تكون فاشلة . وحتى اولئك الذين يعتقدون بان مسحنة التاريخ اقتراح عملي وهدف معقول ، يعترفون بأن ذلك لم يعمل بعد ، فهو شيء مثالي جدير بالجهاد في سبيله .. شيء صالح للمستقبل اذ لم يبدأ بعد تاريخ مسيحي حتى بالنسبة للمتفائل .

ومع ذلك فالمسيحية ترى في التاريخ البشري الذي قد بدأ قبلها بزمن طويل امراً جدياً ، ذلك التاريخ الذي ينغمر فيه المسيحي ، كغيره ، ويجب ان ينغمر . ان الصليب يضيء أعالي الطبيعة الانسانية وأعماقها ، ويكشف فوراً عن المحبة والشر اللذين يتألف التاريخ في حد ذاته منهما . وهو يمثل لنا الأبعاد المطلوب الينا قطعها ، وكذلك الخيبة التي أنذرنا بتوقعها ، وذلك لضلالنا الذي تعلمنا ان ندركه . وعليه فان أهمية العملية التاريخية لا تكمن في كمية ما نعمل وننجز ، ولكن في كمية ما نكرس من محبة . أما واجب المسيحي ، لأنه مسيحي ، فهو محاولته ان ينقذ الحضارة ويحسّنها ، واقفاً حياته ، او مضحياً بها عند الحاجة ، في الجهاد المرير من اجل ان يقارب التاريخ العدالة ، ومن أجل حياة أفضل واكمل تتوفر للجنس البشري كله . بيد أنه واجب من واجبات المسيحي أيضاً ، لأنه مسيحي ، ان يفكر ويتبصّر برصانه في امكانية الاخفاق . وليس التصرف الأميركي العصبي ازاء التهديد الحالي للحضارة الغربية الا قياس مشوّش للحد

الذي استبدل به المذهب المسيحي بمذهب آخر في طريقة الحياة الأميركية :

بدهي أن الأسلام لم يكن، حتى في أكثر اشكاله الشرعية تزمتاً، من عباد الشخصيات . والواقع ان الاهتمام لم يوجه الى هذه الظاهرة العالمية القيمة ؛ فالانغماس في التاريخ ، بالنسبة للمسلمين ، وان كان انغماساً كلياً ، الا أنه وجه واحد له كنقدهم وجه آخر مصقول وضاء ابريزي ، وهو في العالم الثاني . والأسلام يبتدئ بالله ، وهو يعرف تماماً انّا اليه راجعون . أما محاولته لاصلاح التاريخ فهي ، وان كانت محاولة مجموعة ، الا أنها في نفس الوقت محاولة متفرّعة . انها محاولة لربط الفضيلة الموقتة في هذا العالم ، بالنجاة الأبدية في العالم الثاني .

ونرى الأهمية العميقة في هذا الأمر تتجلى ، جزئياً ، بالتباين الشديد هنا مع مثالنا الرابع : الماركسية . ويبدو في نواحٍ أُخرى ان بين الاسلام والماركسية في اتجاههما نحو التاريخ — وهما المحاولتان العالميتان الكبريان لانجاز مثل أعلى اجتماعي — من المشاركة اكثر مما بين اية ديانة اخرى مع الماركسية ، باستثناء ضريب الأسلام ، اليهودية . ومع ذلك فالتباين واضح كما ذكرنا . والواقع اننا نستطيع ان نجد ضوءاً في هذه المقابلة نلقيه على مسألة الاختلاف القاطع الذي وجد بالتاريخ لأمر خارج عن التاريخ .

ان الحركة الماركسية ، يمكننا ان نعتبرها حتى الآن أضخم وأعند وأنظم وأوضح محاولة في تطور الانسان ، لبناء مجتمع خيّر ، ولضبط التطور التاريخي ، مع تحقيق حلم عن حياة المجتمع الانساني وكيف يجب ان تكون (٢٢) : والماركسية تتميز عن الديانات ، بطبيعة الحال ، باهتمامها الشامل بهذا العالم الأرضي . وهي تتميز ، كذلك ، عن الحركة الانسانية الغربية ، وعن قوة الزخم في حركة التحرير الدنيوية ، وفي الثورتين الفرنسية والأميركية ، بعملها الشديد الشامل ، وبتركيزها الكلي على تحقيق هذا الطموح . انها تضع كل بيضة اخيرة في السلة التاريخية ، اذ ليس من شيء مهما كان امره ، يهمها الا نوع التاريخ الذي سوف يتطور بل مرسوم له ان يتطور بعزم وتصميم . وبمفهومها ليس

للحياة الانسانية من معنى او قيمة او حقيقة غير معناها كأداة في العملية التاريخية المتواصلة ، او كمساعد لنوع التاريخ الذي يُحصل عليه غداً او كعقبة في سبيل هذا النوع . الأهمية الوحيدة للفرد في الماركسية هي انها وسيلة لغاية أو لما لها من علاقة بتلك الغاية ، وعلى كل حال ، فهي غاية ضمن التاريخ ، يعرضها لنا التاريخ. هذه هي في الماركسية الأهمية الوحيدة للفرد نفسه وللآخرين.

ويتبع هذا منطقياً ما تبع تاريخياً وايدته الحقائق المرئية ، ونعني أنه لا يوجد بالنسبة الى الماركسية سبب (نظرياً ليس هناك من سبب : فعالمنا هو طراز من العوالم ، كما تدل الحركة ، لا يمكن ان يكون فيه سبب ظاهر) لعدم قتل انسان او تعذيبه او تسخيره ، إذا كان القضاء عليه ، او تعذيبه او تسخيره الاجباري يدفع بالعملية التاريخية الى الأمام .

إن هذا ، في الواقع ، هو النتيجة المنطقية لكل انكار للسمو . ولقد تجنبت حركات الانكار غير الماركسية في الغرب حتى الآن ، تلك النتائج التاريخية المفزعة ، لأنها كانت أشفق منطقياً ، وأقل شمولاً . تلك الحركات لم تأخذ الأمور بصورة جدية خطيرة ، ولم تفرض نفسها بنوع خاص على الآخرين : ان ديوي والعلماء الاجتماعيين ، ايضاً ، قد أنكروا الميتافيزيقيات والعالم الثاني ، بيد ان هناك « طرفاً ثقافياً » هاماً أنقذ الغرب ، لحسن الحظ ، من نتائج مذهبه العملي (براجماتزم) التكنولوجي السيئة . أضف الى ذلك أن العلمانيين غير الماركسيين يؤكدون على أهمية الفردية . وانه لتوكيد على الجزء لا على الكل من وجهة نظر التطور التاريخي . وكذلك لو كانت نظرتنا لطبيعة الفرد ، ولطبيعة العالم صحيحة أبداً ، لكان رغم انوفهم توكيداً على السمو . فالسبب الذي يردعنا عن قتل جيراننا او تعذيبهم او تسخيرهم ، حتى لو كان ذلك من أجل قضية مجدية ، ان هو ، كما يؤكد الماركسيون ، الا سبب قائم على حقيقة ميتافيزيقية او دينية او غير تاريخية . انهم مصيبون في هذا التأكيد . وتوكيدنا بأن للشخصية الانسانية صفة لازمنية ، وان لها قيمة ذاتية ، او ان لا قيمة ذاتية لها ، انما هو من بعض الوجوه ، ومهما اختلفت الغايات ، ومهما يكن الغد ، وبالنسبة الى ظروف

اليوم– انما يعني توكيدنا هذا على ان معنى الوجود كله وطبيعته لاتتضمنه العملية التاريخية .

هذا ، وكنا قد شددنا على أن التاريخ مهم بالنسبة للمسلم . ولكن بالنسبة للماركسي فالتاريخ وحده المهم ، والبون بين هذا وذاك شاسع كبير . ثم ان ما يحدث هنا على ظهر الأرض بالنسبة للمسلم ، شأنه في ذلك شأن الماركسي ولكن ليس شأن الهندوسي ، إنها هو ذو أهمية كبيرة لا مفر من اعتبارها . ولا ريب ان اقامة حياة مجتمع مناسب على الأرض ليس الا ّ أمراً سماوياً . وقد كان المسعى الأسلامي لذلك أهم وأخطر محاولة انطلقت الى الأمام لتحقيق العدالة بين الناس ، وكانت حتى ظهور الماركسية أضخم المحاولات وأشدها طموحاً . بيد انها تختلف عن المحاولة الماركسية في ان الأسلام يعتبر كل حادثة دنيوية انما لها مرجعان وتوجد في سجلين . فلكل حركة يقوم بها الانسان مصيران مصير خالد ومصير فان موقت . ثم ان زحف الشؤون الدنيوية عبارة عن دراما جماعية كبيرة لعمل المجموع ، وهو في نفس الوقت حلقات من مشاهد منفصلة يحاسب الانسان في يوم الدينونة على كل مساهمة شخصية فيها . ذلك ان لكل عمل نتائج من نوع ما في هذا العالم ، ونتائج من نوع آخر في العالم الثاني ، وبكلمة اخرى يجب ان يكون لكل عمل ثمن في حد ذاته ، وكذلك الأمر في علاقته مع التطور التاريخي .

ويستطيع مفكرو ما وراء الطبيعة ، الميتافيزيقيون ، ان يقولوا بأن هذا الطراز من الأحكام يقارب الحقيقة الموضوعية لهذا العالم الذي نعيش فيه ، وهذا الكائن الذي هو المخلوق البشري ، وهذه الحياة التي يتألف منها التاريخ في معيشتنا ، اكثر من اية نظرية ذات وجهة واحدة ، تنكر الفضيلة التي تسمو بالجريان الموقت في هذه الدنيا . ان للتاريخ معنى ، معنى نهائياً ، لكن معناه لا ينتهي او يُستنزف ضمن ذاته ، فهناك قواعد ومقاييس تهيمن على العملية التاريخية فلا تقدّر هذه العملية ويحكم بشأنها الا ّ وفق تلك القواعد والمقاييس .

ومهما كان موقف الميتافيزيقيين ، فان المؤرخ التجريبي يمكنه ان يعطي

النقيض التاريخي الدينوي لهذا الرأي المنطقي . ومعلوم ، نظرياً وعملياً ، ان الذين يبدأون بانكار السمو ينتهون بانكار القيم . فالعقيدة الماركسية سمحت لنفسها ، في الواقع ، ان تكون ضمن حركة ليست الواسطة فيها ، بالنسبة الى أي مقياس معروف ، غير اخلاقية فحسب ، وإنما الغاية نفسها قد ضاعت كذلك. ان « العدالة الاجتماعية » التي قام الماركسيون في البدء لتحقيقها ، قد أصبحت في ايدي المنظمة السوفيتية العملية ، مجرد فكرة تاريخية ، وسلاح عقائدي لخدمة اهداف السلطة الدنيوية النّهلستيّة (اللاشيئية ، او السلبية ، او التي تنكر شتى المذاهب والمعتقدات المعروفة) . لقد آلت الحركة الماركسية ، بانكارها القواعد الخارجية التي يمكن ان يحكم بها عليها ، إلى حركة او مسعى غير ذي قواعد بالمرة . وهكذا نرى ان هذه المغامرة العالمية ، سعياً وراء العدالة ، ما لبثت ان انقلبت الى محاولة حرّيفة مرّة .

ان هدفنا هو ، ببساطة ، ايضاح نوع المسلك الأسلامي للتاريخ الذي ينبثق من تأكيد ذلك المسلك للمرجع السماوي في كل خطوة من خطوات العملية التاريخية . وقد كان ذلك ضماناً لكي لا تنقلب الحركة الى محاولة مرّة طوال استمرارها في التاريخ ، وضماناً لذلك الاستمرار نفسه الذي مضى عليه حتى الآن قرون عديدة . ان تأكيد الأسلام على المرجع السماوي قد تمثل بفكرة النعيم والجحيم في العالم الثاني « بعد » انتهاء التاريخ . وقد تسلّطت هذه الفكرة الدرامية الزاهية ، بالحاحها المتأرجح بين الضعف والشدة ، على مجرى التطور التاريخي للمسلمين كله . ولقد سعى المسلمون ، جماعة وافراداً ، الى الفردوس وراء هذا العالم ، والى طراز من المجتمعات ضمن التاريخ ، صالح كما يعتقدون لاعداد الشخص لدخول ذلك الفردوس ، وفي الوقت نفسه يصلح للمظهر الدنيوي ذاته. وبكلمة اخرى يكون هذا الطراز صالحاً للفرد في العالم الثاني وللمجتمع في هذا العالم. وقد شارك المسلمون المسيحيين الاعتقاد بأن العالم الثاني ، هو في التحليل النهائي ، اكثر أهمية ، ذلك أنهم اعتقدوا بان مجرى التاريخ في مجموعه ، اقل أهمية في النهاية من كنه الحياة الشخصية للانسان . بيد أنهم قاربوا الماركسيين في اعتقادهم

بأن مجرى التاريخ والشكل الاجتماعي الذي يمكن ان يتخذه لنفسه مناسبان لكنه الحياة الشخصية فيه ؛ وبأنه يوجد اتحاد فطري بين بنيان هذا العالم واتخاذه مجرى مناسباً وشكلاً اجتماعياً صحيحاً ، وبأن معنى التاريخ يكمن في الحد الذي تتحقق عنده هذه الأمور ؛ وأخيراً بأن اولئك الذين يدركون قوانين تلك الأمور الجوهرية ، ويرضون بتحمل المسؤولية في غمار هذا كله ، هم الذين يعهد اليهم بالقيام بالتنفيذ، وبالسير بالتاريخ الى غايته الزاهية البراقة الحتمية (٢٤)

هذا يكفي فيما يتعلق بنظرية التاريخ الأسلامية (٢٥) . والآن لنلتفت لحظة الى النظر في الناحية العملية . أما الأمران ، ففي طبيعة الحال ، متداخلان . ان المجرى الحقيقي لتطور المسلمين التاريخي ، وخاصة في عصوره الأولى ، قد أثر تأثيراً كبيراً في الفكرة التي أحسوها عن هذا العالم ودور الأسلام فيه . أما أصل هذه الفكرة فموجود في القرآن ، وأما العقيدة بكاملها فنتاج اولئك الرجال الذين درسوا القرآن من ناحية الوضع التاريخي الخاص الذي وجدوا نفسهم فيه ، وبضوء كذلك من التاريخ الأسلامي الذي تصرّم عليهم . ولا ريب ان فكرة التاريخ التي يتضمنّها الاسلام قد أثرت تأثيراً شديداً في مجرى حياتهم الدنيوية ، (وستواصل هذا التأثير) . ولا يقل عن ذلك تأكيداً أن مجرى حياتهم قد أثر أيضاً في فكرة التاريخ .

والواقع ان الحقيقة والعقيدة قد أثرا في بعضهما الى حد أننا يجب ان نؤكد مرة ثانية ميوعة فكرة التاريخ هذه وشمولها ، وتنوّعها من قرن الى قرن ، وحتى من شخص إلى شخص . كذلك يجب علينا ان عرضنا او عرض اي انسان لهذه الفكرة، ان هي على خير ما تكون ، الا خلاصة عامة ، او اقتراب من الطابع الكلاسيكي . ومع ذلك فان الفكر ، وان كانت تحمل علامات من المحيط الذي ولدت فيه ، وتُفهم بصور تتصل بالمحيط الذي تفسر فيه ، الا ان لها حياتها وقوتها الخاصتين بها . وهذا ينطبق جيداً على الفكر الدينية التي تخرج باقناعها ومثابرتها في الزمان والمكان عن البيئة الاجتماعية الأصلية التي ارتبطت وما تزال ، طبيعياً ، مرتبطة بها . وعليه فان التاريخ الحديث لاي مجتمع ديني يجب ان يفسر

فقط بصورة تجمع بين وضعه المعاصر ، ومُثُله الموروثة .

وانه ليعنينا في موضوعنا هذا ان نبين في الوقت المناسب ، هذه النقطة فيما يتعلق بالمسلمين ، وهي ان كلا من حالتهم الدينية اليوم ، وامكانياتهم الدنيوية وغيرها مما يعدّون للمستقبل ، انما له علاقة بقوة الشد بين ما يلي — ادراكهم لما هو التاريخ الأسلامي أساسياً ، من ناحية ، ووعيهم لما هو تاريخهم الحقيقي كما يبدو اليوم من ناحية اخرى .

وتعتبر قوة الشد هذه جديدة في درجتها الحاضرة . ففي الماضي ، وخاصة في الماضي الكلاسيكي ، كان المسلم يستطيع ان ينظر الى عالم كان فيه الجوهر ووجود الأسلام أقرب إلى بعض . وكانت الحقيقة الدينية التي علمه مذهبه أن يعتقد بها ، والحقيقة التاريخية التي كان يرى نفسه محاطاً بها تتراءيان له في تعادل معقول (٢٦) .

وكان لتاريخ صدر الأسلام على هذه البسيطة طابع بارز وهو النجاح البين الواضح . وهذا نقيض تام لطليعة التاريخ المسيحي وللتاريخ الأسلامي المتأخر . فالعصور الاولى ، عصور التكوين للاسلام، كانت عصور عمل زمني وروحي ، وكانت عهد فتح وتألق ، حيث انطلق المسلمون منتصرين يفتحون الأقطار المجاورة ، فانهارت أمامهم الأمبراطوريتان الفارسية والرومية . وقد امتد المجتمع الجديد فانتشر وازدهر واصبح مجتمعاً عظيماً وقوياً يؤثر في عمليات الأشراف على الملك الواسع . وهكذا ما لبث الأسلام ان ألقى على نفسه مسؤولية الأشراف على نظام جديد يمتد من جبال البرنيس الى جبال هملايا ، وهو امبراطورية أضخم من الامبراطورية الرومانية في ابان اتساعها . وتلا ذلك السلطان السياسي غنى وتقدم ثقافي واجتماعي .

كان هذا النجاح شاملاً ومثيراً ، وكما قلنا سابقاً ، لم تربح هذه المحاولة القوة وحدها فحسب ، وانما ربحت العظمة كذلك . فبالأضافة إلى السيادة الاقتصادية والسياسية التي حققها المجتمع الأسلامي بسرعة فائقة ، فقد حملوا الفنون والعلوم الى أجواء جديدة . والحقيقة ان جيوش هذا المجتمع كانت تربح

المعارك وكانت قوانينه تطاع ، وصكوكه المالية تقبل في اي مكان ، وكان فنه المعماري رائعاً أخاذاً ، وشعره سحراً ، وعلمه ضخماً وعلومه الرياضية جريئة مقدامة ، وتكنولوجيته نافذة مؤثرة .

أضف إلى ذلك ان النجاح كان نجاح اسلام خلاّق مسؤول . فهؤلاء الذين فتحوا القدس والشام ، ووادي النيل ، وارض الرافدين ، وشمال افريقية واسبانيا من ناحية ، والذين فتحوا أواسط آسية حتى وصلوا الهند من ناحية ثانية ، لم يبرهنوا على أنهم أصحاب ازدهار فحسب ، وانما برهنوا على أنهم أصيلون بنّاءون أيضاً . لقد أوجدوا للعالم حضارة جديدة . لقد نهض فيه مجتمع جديد عظيم على أسس لغوية وشرعية جديدة ، كما قام كذلك على اسس اقتصادية وادارية حديثة . وكان ذلك كله بفضل جهدهم وارشادهم اللذين يعتبران ثمرة من ثمار روحهم الوثابة القوية .

وكان النجاح الى ذلك كله دينياً . فالذي حققه المسلمون كان بالنسبة إلى ايمانهم جوهرياً . انهم لم يكونوا منتصرين في ميادين الحرب ، وذوي أثر فعّال في حقول شتى من حقول الحياة فحسب ، بل انهم نجحوا ، وفي فترة قصيرة نسبياً ، في جعل الحياة كلاً تتألف منه تلك الحضارة . وقد اشتركت عناصر عديدة في خلق الحضارة الأسلامية : عناصر من شبه الجزيرة العربية ، وعناصر هلّينية ، وعناصر من ثقافات الشرق الأدنى القديم السامية ، وأخرى من ايران الساسانية ، واخرى من الهند . وقد صهر المسلمون ذلك كله في بوتقة واحدة ، ثم طوروه بعد ذلك الى حضارة جديدة . وكان الأسلام هو الذي ساعد في تتميم هذا الأمر ، وكان الدافع والقوة وراء صيانته والمحافظة عليه . ولقد أعطى الشكل الأسلامي لكل ناحية من نواحي الحياة مهما كان الشيء الذي تنطوي عليه . وكان الطابع الأسلامي هو الذي أعطى المجتمع صلابته وحيويته . أما مركز هذه القوة الموحّدة فكان الدستور الديني الذي نظّم ضمن تياره القوي المحكم كل شيء من شعائر الصلاة الى حقوق الملكية . وقد منح ذلك الدستور الوحدة للمجتمع الأسلامي من قرطبة الى الملتان ، كما منح الوحدة ايضاً الى المسلم

الفرد ، بمعنى ان نشاط حياته كله قد تنظّم في كل معقول يهيمن عليه هذا الطابع الديني المقدس . وكان ، كذلك ، قد أعطى الوحدة في الوقت المناسب ، ومدّ المجتمع بقوة الاستمرار ، حيث كانت الأسر الحاكمة تنهض وتسقط ، فتُعتبر حوادث هامة في مجرى المحاولة الأسلامية لبناء طراز من النظام الاجتماعي على الأرض ، ذلك النظام الذي يفرضه الأمر الألهي .

والنجاح الباعث على الرضى الذي أصابه ذلك المسعى الأسلامي ، لا بل المسعى نفسه يتباين مع المسعى الدنيوي المقابل الخاص بالمسيحيين الأوائل . فقد انزل دينهم على عالم منظّم . وقد مضت عصور تكوينهم تحت سلطان حاكم ليس من حكامهم . وكانت المسيحية تعمل ، لوقت معين ، والى حد كبير ، كدين للعنصر الكادح (البروليتاريا) في الامبراطورية الرومانية ، بينما كان الأسلام الناشئ المتولّد ، في الواقع ، دين الطبقة الحاكمة المباشرة ومبرر وجودها . ولقد ظهرت المسيحية في عالم قائم بالفعل له قوانينه ولغاته ، وله حكومته وكيانه الاقتصادي . وبينما كان المسيحيون يهتمون بحياتهم الأخلاقية الشخصية ، كان واجب تنسيق نظام اجتماعي أمراً مفروغاً منه منذ أمد طويل ، كما كان عبء القيام به ملقى على اكتاف اناس آخرين .

والواقع ان المسيحية في بدء عهدها كانت مضطهدة . وكانت اسمى فضيلة ، بالنسبة لها ، هي قدرة المرء المعنوية على تقبل الاستشهاد ، ومقدرته بدوافعه الداخلية على الوقوف في وجه مجرى التاريخ (٢٧) . فالمثل الأعلى كان بالنسبة حتى لحياة المجموع ، هو الوقوف بعيداً عن ذلك المجرى . والواقع ان جمهور الكنيسة الاجتماعي ، لم يتكلم خلال ثلاثة قرون الا القليل عن التاريخ وكيف يجب ان يسير . أما تسيير العملية التاريخية فلم يكن من اختصاص البرنامج المسيحي

وانه لجدير بنا ان نتحول ، لفترة اخرى عن تقدم الأسلام التاريخي نفسه ، اذا كان ثمة فائدة من اتباع ما تلا من تطور في الوضع الغربي المسيحي . ان الطغيان الذي دفع بطابعه المراحل الاولى لتجربة المسيحيين التاريخية قد نما مع الزمن وزاد . فالمسيحيون لم يظلوا دوماً أقلية مدافعة ، أو غير مهتمة بما يجري

حولها من أمور . لا بل انهم حتى عندما أخذوا في تأسيس المجتمع بدلاً من أن يحموا نفسهم منه ، وعندما بلغوا هم أنفسهم مرتبة المسؤولية والقوة في التدفق التاريخي ، اعتبروا النظام الاجتماعي عملية موجودة قائمة بوظيفتها فأبقوا على ذلك النظام ، الا أنهم اعتبروه شيئاً خارجاً عن دينهم ، وقد يرون من واجبهم ، كمسيحيين ، ان يصلحوه ، لا ان يبدلوه بشيء جديد .

وعليه ، فان الحضارة الغربية الحديثة (وحدها بين حضارات الانسان الكبرى) حضارة مزدوجة . فمن الواضح أنها حضارة تتألف من تراثين اثنين ، ولم يعرف عنها انها تمت او اكتملت . أما التراث الأول فمن اليونان وروما ؛ وأما الثاني فمن فلسطين . وقد عاش هذان التراثان وتطوراً جنباً إلى جنب ؛ في تناقض واختلاف مرّة ، واخرى في توتر شديد، وثالثة في اتفاق وانسجام ، لكنهما لم يمتزجا ببعضهما قط . وعلى الرغم من ان الواحد منهما قد أثر تأثير عميقاً بالآخر ، فقد ظلا متميزين عن بعضهما البعض . وانه لبدهي ، بالنسبة الى الغرب ، ان اموراً مثل قواعد اللغة والعلوم الصحية والسياسية (التي يستمدها من مراجعها اليونانية — الرومانية) يجب ان تتميز عن امور الحياة الروحية (وهي من ترات التوراة الفلسطيني) . والغرب ، في تراثيه ، مقتنع تمام الاقتناع بأن الفرق هام ويجب ان يبقى — وهذا الفرق هو التمييز بين الوجه العلماني (والعلماني ، في الأصل ، تعني « التاريخي ») والوجه الديني .

ولذلك حتى بعد ان نجح المسيحيون على الصعيد الدنيوي ، لم يعتبروا ذلك نجاحاً لهم ، كمسيحيين ، او نجاحاً لدينهم . اذ ان التاريخ إذا أصبح مواتياً فان ذلك لا يعني انتصاراً روحياً معيناً (٢٨) . يقابل ذلك من ناحية اخرى ان التفكك في الشؤون الزمنية لا يعتبر ، بالنسبة للمسيحيين ، اخفاقاً دينياً .

والواقع ان المسيحية كانت ، من بعض النواحي ، ديانة للمصائب والضراء . ومن المعروف أنها ، كديانة عالمية كبرى كالأسلام وغيره من الأديان كانت ذات مغزى كبير ، في طرق شتى ، لأصناف عديدة من البشر في اوضاع عديدة متباينة . ومع ذلك فقد كانت دائماً، في صميمها ، موضع تبصّر وتفكير

ويمكن القول بأنها كانت تبلغ افضل ما تبلغ في أيام البؤس . فالصليب ، في جوهر الايمان به ، انما هو رمز الألم . والمسيحية هي دين الفوز على الأحزان ؛ ودين الخلاص في وسط الانحدار . والاسلام على الصعيد نفسه متعدد النواحي : فقد كان له ، في وجوده المادي ، ما يقوله من الأمور الهامة والشخصية والمباشرة الى مختلف الناس في ظروفهم المتباينة جداً ، كما أنه أكّد ، عند الصوفيين ، على مفاهيم أخرى . ولقد زود الفرد بفضيلة ضبط النفس الرفيعة في وجه المصائب . بيد أن تأكيداته كانت على حق الاختيار المعنوي الخلقي (٢٩) ، كأن تترك للفرد الحرية في القيام بالعمل الأصلح الأجدى . نعم لقد كان من بعض نواحيه ، وعلى الأقل بالنسبة إلى الجمهور ، متميزاً في كونه دين نصر في نجاحه ، ودين خلاص خلال ما حقق من فوز واعمال وسلطان .

والآن لنعد الى موضوع التطور الحقيقي للمجتمع الأسلامي في هذه الدنيا ؛ بعد ان اتضحت لنا اهمية نجاحه الأول وتجانسه . وقد رأينا كيف ان المسلمين الأوائل قد حملوا على عاتقهم عبء الحكم وامكانيته ، كما انهم حملوا ما هو اكثر من ذلك وهو عبء الخلق الحضاري في أوسع معنى . ورأينا أيضاً كيف قاموا بهذا الواجب بامتياز مرموق ، مما يؤدي بهم في الوقت الحاضر الى التطلع لذلك المجتمع الذي بنوا مع شعورهم الأكيد بأنه قاد العالم . لقد علم الله البشر كيف يعيشون ، والذين قبلوا ذلك وراحوا يعيشون بموجبه تنعموا ببركات الله .

ولقد راحوا أيضاً يوضحون سلامة الخطة . لقد نطق الله عن طريق الأسلام ، وبه عمل . ثم ان النجاح الباهر الذي أصابه مسعاهم ، أيد صحة الفكرة كلها : لقد أيّد التاريخ الأيمان .

ومهما كان الأمر فالتاريخ يسير .

وإذا كانت حقيقة واحدة من حقائق الأسلام الدنيوي هي ان برنامجه قد عمل جيداً لفترة من الزمن ، فان حقيقة ثانية هي ان ذلك كان فقط لفترة من الزمن . ان الحضارة العربية ، شأن ما جرى لحضارات الانسان عبر القرون ، ظهرت وازدهرت مدة من الزمن — ثم اضمحلت . لقد كان سقوط بغداد

عام ١٢٥٨ م نهاية الأمبراطورية العربية التي نجحت من قبل نجاحاً عظيماً : فالغزوات المغولية التي ادت الى انهيار بغداد، أنزلت بالعالم العربي ضربة مدمّرة : فقد قُضي على الملايين ، وأصبحت مناطق بأسرها ثباباً يباباً ، وانتقل الحكم في مركز العالم الأسلامي الى ايدي الكفرة البرابرة . ومع ذلك لم يكن ذلك التاريخ الاّ علامة رمزية لذلك الحدث ، اذ نرى من ناحية ان الثقافة العربية قد استمرّت في ازدهارها لقرنين اثنين ونيف في المناطق التي لم يكتسحها المغول ، واهمها القاهرة واسبانيا . ومن ناحية اخرى يمكننا ان نقول ان الغزو في القرن الثالث عشر قد أنزل الضربة القاضية بحضارة قد تجاوزت ربيعها . وكانت التقلبات ، وخاصة في الميدان السياسي ، قد أخذت تشق طريقها . وليس من أهدافنا ، هنا ، ان نتتبع مجرى التفسخ الأسلامي من ناحيته العربية الأولى او نبحث في اسبابه . اننا نكتفي بان نلاحظ ان الكارثة قد وقعت ، وانتهت بذلك الفترة الكلاسيكية للتاريخ الأسلامي .

وهذا يكوّن لنا الأزمة الكبيرة الأولى في التاريخ الأسلامي (٣٠) . ان التاريخ الأسلامي ، كما يظهر ، قد هبط ، كما يمكن للأنسان ان يشعر بأن المحاولة الكبرى لادراك غاية الله قد وهنت ، ان لم يكن قد أخفقت في الواقع .

ولقد نجا الأسلام على الأرض من هذه الأزمة . نعم لقد نجا وعاش ، ولكن دون جمود او سكون .. لا بل ان ردود الفعل عنده كانت خلاقة في وجه التحدّي . لقد نهض يعبر عن نفسه بطريقة جديدة أخرى ربما كانت أعم وأكمل ، فبينما كانت « العصور الوسطى » الاوروبية في نهايتها ، كانت حقبة الأسلام الوسطى (وهي الحقبة الواقعة بين العهد الكلاسيكي والعهد الحديث) تسير في طريقها . ولم يهتم مؤرخو الأسلام، مسلمين كانوا أم غربيين، بهذا الوجه من التطور الأسلامي في العصور الوسطى اهتمامهم بالفترة الكلاسيكية ، ومع ذلك فقد كان فيه الكثير من الجدة والكثير من الأهمية . فقد أعطى الأسلام في فترة هذا التطور أجوبة متنوعة بناءة عن المسائل القائمة المحيّرة .

كان انتشار الصوفية هو البدعة الرئيسية ن الوجهة الدينية . ويعود التفسير

الصوفي للأسلام إلى الحقبة الكلاسيكية فيه ، بيد أن ذلك كان من تراث أقلية ضئيلة ، هي صفوة من المتدينين انسحبت من المجرى الرئيسي للتقدم الأسلامي . وبينما كانت الفترة العربية آخذة بالوهن ، كان عدد المنضمين من المجتمع الأسلامي إلى هذه الفرقة القيمة من الفرق الأسلامية ، يتزايد شيئاً فشيئاً . وقد اتسعت الصوفية في الحقبة الوسطى ، وتطور النظام الصوفي الذي انتشر تدريجياً في طول العالم الأسلامي وعرضه . وقد عمت الحركة وأصبحت لها مدارسها : وتطورت التفاسير أيضاً ، فمثلاً نرى ان جلال الدين الرومي ، وهو أعظم الصوفيين ، قدنظم قصيدته المعروفة بالمثنوي بعيدسقوط بغداد بسنوات قليلة (اوليس من الاغراق في الخيال ان نقارن ذلك بظهور « مدينة الله » لأوغسطين بعيد سقوط رومه ؟) . ولقد انغمس الكثيرون من المسلمين غير العرب في الصوفية ، وحتى العرب أدخلوا الكثير من الصوفية في مفهومهم للدين (٣١)، وذلك بعد العصور الكلاسيكية .

ومن الوجهة الثانية نرى ان الأسلام قد هدى الغزاة ، ففي غضون خمسين سنة ، كانت الأسرة الحاكمة المغولية التي أخضعت تلك الرقعة من العالم الأسلامي وأقامت فيها حكماً غريباً عنها ، قد أصبحت هي نفسها مسلمة ، وهي نفسها التي قامت بدور البطل في القضية الأسلامية . وهكذا تعهّد الحكام الجدد بعقيدة وقوة وألمعية أن يدفعوا بالمسعى الذي سبق لهم أن اسقطوه ثانية الى الأمام .

وقد يتراءى ذلك انه مظهر من مظاهر التطور الثالث الكبير ، يعني ان الأسلام قد وجد لنفسه في هذه الحقبة الجديدة ، اناساً جدداً ، وثقافات جديدة للسير به الى الأمام ، اذ ما كادت الروح العربية تخبو ، حتى اخذ الأسلام التاريخي فوراً بالازدهار من جديد باشكال فارسية وتركية . وهي أشكال تختلف عما عرف سابقاً من أشكال — بطريقة الحكم والنظرية السياسية ، بالكيان الاقتصادي والنظام الاجتماعي ، بالقيم الثقافية وتذوق الجمال . وهكذا سار المسلمون بهذه الاختلافات ، وبدافع منها دون ريب ، قدماً إلى الغاية التاريخية :

وهكذا فقد تلا الحضيض الذي وصل اليه في القرن الثالث عشر ، تسلّق كان لأوج جديد في القرن السادس عشر . ويمكن ان يعتبر هذا القرن ، من وجوه عدة ، أعظم قرن في تاريخ المسلمين منذ ذلك التاريخ حتى اليوم ، حيث كانت الامبراطورية العثمانية في أعظم وأزهى أيامها ، واوروبه ترتجف أمام اندفاعها الذي لا يرحم، وكان الصفويوّن في ايران يجمعون إلى سلطتهم الملكية الروعة الفنية ، وكان المغول في الهند يمثلون بالقوة والثروة ، والجمال الفني أعظم حكم عرفته شبه القارة الهندية لعصور طويلة خلت .

على أن الأزهار الدنيوي الثاني للاسلام لم يكن وقفاً على تشييد الأمبراطوريات فقد كان هناك توسع في المفاهيم الجغرافية والروحية ، حيث ان الموجة الثانية الكبرى لكل من الفتوحات العسكرية والحماسة التبشيرية قد اوصلت العالم الأسلامي شمالاً الى آسيه الصغرى وبلاد البلقان وأواسط آسيه ، وجنوباً إلى افريقيا السوداء ، وشرقاً الى اندونيسيه . فالاسلام في عصوره الوسطى زاد مرّتين ، على الأقل ، عما كان عليه في الحقبة الكلاسيكية عدداً ومساحة . وهكذا يصبح المسعى التاريخي للمسلمين في ابان حركته مرة ثانية .

ومع ذلك فان هذا التفجر التاريخي الخلاق في العصور الأسلامية الوسطى — باستثناء حكم الاتراك ، وهو حقبة هامة دون ريب — لم يكن يعتبره المسلمون ، بصورة عامة ، أمراً جوهرياً في حد ذاته ، بالنسبة للاسلام . انهم لم يكونوا ليروا هذه الفترة ذات أهمية كبرى للتاريخ « الأسلامي » رؤيتهم الفترة الكلاسيكية الأولى . والذي فعله المسلمون في تلك الفترة لم يعتبر كمثل آخر لعمل الأسلام في العالم ، ذلك العمل الذي كان يطبع جريان التطور التاريخي بالطابع السماوي . أما الأسباب العامة لاختلاف موقفهم من ذلك ، فليست واضحة تماماً ، على أننا نستطيع أن نقترح موقتاً ثلاثة أسباب ، وان كان هنالك ، دون ريب ، أسباب أخرى . والموضوع بكامله يحتاج الى بحث واستقراء .

اولاً أن الدور المبكر للتاريخ الأسلامي ، يتمتع بالأولوية بالنسبة إلى جميع الوجوه الاخرى لمجرد ظهوره قبلها . فالأصلي يصبح قياساً ، والحقبة

الكلاسيكية تصبح «كلاسيكية» بالمفهوم النموذجي قياساً أيضاً . والحقب التالية التي تختلف عنها (ومن طبيعة التاريخ ان تختلف كل حقبة ، بالضرورة ، عن الحقبة التي سبقتها) انما كان يُنظر اليها كحقب منحرفة عنها (٣٢) . ويعتبر التعبير التاريخي الاول عن الحركة هوالتعبير «الصحيح» – لا بل لا ينظر اليه كتعبير اطلاقاً ، وإنما يعتبر كأنه الحركة نفسها في شكلها النقي . (ونضرب مثلاً الشرع ، الذي هو في الواقع ، كفكرة متطورة وكنظام عملي ، عبارة عن ثمرة تاريخية من ثمار القرنين الثاني والثالث للهجرة ، قد أصبح يُعتبر جزءاً من جوهر الأسلام المجرد . وقد جاء ذلك من اتخاذ التاريخ جدياً ، ولكن ليس بصورة جدية كافية) .

ثانياً ان مسلمي العصور المتوسطة أنفسهم أحسوا اكثر من مسلمي العصور الكلاسيكية بضعف روابط الاتصال بين الآنيّ والخالد ، بين تاريخهم هم وبين الأسلام الصحيح . وقد أخذ كل من الزعماء الدنيويين والزعماء الدينيين يشعرون بأنهم يقودون او يفعلون شيئين مختلفين . فمن الوجهة السياسية أعطى الخليفة المجال للسلطان ، ومعنى ذلك ان القوة التنفيذية الدينية قد أبدلت بسلطة دنيوية مستقلة واضحة . وقد يكون من المبالغة اعتبار السلطان حاكماً « علمانياً » ، ومع ذلك فهو يقترب كثيراً من هذه الفكرة الغربية اكثر مما فعل سلفه نظرياً على الأقل . وقد أصبح ذلك مقبولاً بين مسلمي العصور المتوسطة من وجهة نظر الدولة والمجتمع . فقد أخذ الدين يجري مع النظريات الأخرى للحياة في هذا العالم بدلاً من ان يكون هو المسيّر او المحور لتلك النظريات . ان النظرية السياسية الأسلامية الكلاسيكية كانت ترى الدين ، من وجهة مثالية ، منظم الحياة والمجتمع ، واضعاً الأمور في مواضعها ، ومعيناً للحاكم الزمني عمله وهو تنفيذ مراسيم الدين وشعائره . أما النظرية السياسية الأسلامية في العصور المتوسطة ، من الناحية الأخرى ، فقد كانت ترى ذلك العمل هو واجب الأمبراطور للمحافظة على ميزان المجتمع الدنيوي ، مبينة لكل مجموعة ضمن النظام الاجتماعي مكانتها وعملها . وبين هذه المجموعات الجيش والطبقة المتحكمة والفلاحون

وغيرهم ، وكذلك « العلماء » (٣٣) .

ثالثاً ان هذا المفهوم الأول من نوعه للتفرقة بين التاريخ الدنيوي والحياة قد تجلى في الناحيتين الروحية والسياسية . هذا ولم يكن الزعماء الدينيون الأصليون قد قبلوا وحدهم بالنظرية السياسية الجديدة (٣٤) . فقد كانت ثمة نقطة أهم من ذلك ، وهي ظهور تفسيرات الصوفيين الدينية الجديدة التي راحت ، كما قلنا ، تأخذ مكانها — وان لم تغتصب لنفسها النظرة الكلاسيكية الرسمية قط .

هذا، والصوفية تختلف عن فلسفة الكون السنية الكلاسيكية اختلافاً جوهرياً، وليس أقل ذلك في مسلكها نحو التاريخ او وجودها الدنيوي الموقت . انها تؤكد على الفرد اكثر من تأكيدها على المجتمع ، وعلى امور الخلود اكثر من الأمور التاريخية ، وعلى محبة الله اكثر من جبروته ، وعلى حالة قلب الانسان اكثر من تصرفه . انها تهتم بأن تكون نفس المرء نقية اكثر من اهتمامها بأن تكون اعماله صالحة . وقد كان بعض الصوفية يرى ان الشرع نفسه امر غير مهم ، واعتبره معظمهم نظاماً خاصاً يرشد المرء الى انجاز الأمور السماوية ، دون أن يكترثوا كثيراً بعمله في تنظيم المجتمع والسير بالتاريخ حسب قاعدة معينة .

فمن الواضح اذن ان الصوفي لم يهتم بالعملية التاريخية الا قليلاً (٣٥) . وهو باعتقاده بان الله لا يهتم كثيراً باعمالنا ، كان يعتنق ايماناً مناسباً لاحتمال ضوضاء العالم وضرائه ، ويمكنه من الوقوف غير هياب ، ثابت الجأش في وجه الكارثة الخارجية . وكذلك كان مذهب الصوفي اقل ملائمة للارشاد السياسي ، فهو، كأيمان المسيحيين قد احتاج الى براعة سياسية علمانية مما يتحلى به رجل الحكم الذي كانت مسؤوليته ان يرشد المجتمع بدلاً من ان يرشد نفسه . وكان باستاعة الصوفي ان لايلقي اي بال للنجاح التاريخي ، فكما ان كوارث العالم لا تستطيع ان ترهبه ، كذلك لا تستطيع انتصاراته ان تنفخه وتزدهيه . واننا لنقول في صراحة ان الأسلام المتشرب بالصوفية ، والذي عرف كيف ينجو ويتحمل مصائب القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لم يكن ليهتم كثيراً في وضع يده على أمجاد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الدنيوية .

ويجب علينا ان لا نشدد بالتأكيد على هذا الميل . فالقسم الكلاسيكي في الأسلام ظل كما هو القسم الرسمي ، كما ظل دائماً مهماً من الناحية الأجتماعية وكان هنالك الكثير من المسلمين في انحاء العالم يرون في فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ مظهراً لقوة الله كما كان مظهراً لقوة السلطان محمد الفاتح .

ومهما كان الأمر ، فالواقع ان العالم الأسلامي في القرن السادس عشر قد أصبح مرّة ثانية عالماً قوياً غنياً ذا زهو وجلال . ومهما كانت نظرة المسلم الى ذلك العالم آنذاك — في مراكش او الآستانة او اصفهان او أجرا أو آشه — فقد كان مساهماً في تاريخه الناجح المتسع .

ومن الحقائق الأخرى ان هذا النجاح لم يدم طويلاً ، فان الموجة الثانية للمد الأسلامي كانت أقصر عمراً من الموجة الاولى . وقد توقف المجتمع الأسلامي عن التقدم ، ولم يكد يهل القرن الثامن عشر حتى كان في انهيار خطير .

نعم لقد كان انهياراً خطيراً حقاً . فهناك تفكك في القوتين العسكرية والسياسية ، ووهن في الحياة التجارية وغيرها من الشؤون الاقتصادية ، وركود في الجهود الفكرية . وقد أصاب الفنون انحطاط عقيم وشُكمت الحيوية الدينية ولم تعد أعمال كتابات امراء البيان العظام من شعراء وبلغاء تبعث في النفوس الحماسة ، وانما أصبحت تعالج بالشروح والتفاسير . وراحت الأساليب الكلاسيكية تُستخدم لتحديد الطريق التي يجب ان تُسلك بدلاً من التزويد بالقوة الدافعة في الانطلاق . وأما من الناحية الصوفية ، فقد انحطت نظمها من البصيرة الصوفية الى الخرافة البلهاء ، ومن فراسة القديس الهادئة ، الى شعوذة الدجال المضطربة القلقة .

والظاهر ان العالم الأسلامي قد فقد المقدرة على ضبط حياته ضبطاً محكماً ، كما أضاع المجتمع الأسلامي قبضته الحازمة القوية التي كانت ، فيما مضى ، تمسك بالأرض امساكاً تاماً .

أضف إلى ذلك ان هذا الانحطاط قد جرى مع تزايد القوة في اوروبة . ففي هذا الوقت تقريباً كانت الحضارة الغربية قد دفعت بأعظم موجة لأوسع طاقة

عرفها الانسان حتى ذلك الحين . فقد تجمعت الحيوية والمهارة والقوة على نطاق واسع . وبهذه الأمور كان الغرب يضع الشكل الجديد لحياته ، ومن ثم لحياة العالم أجمع .

هذا المارد الجديد ، الذي يخطو الى الأمام جوّاباً مستكشفاً في نهم غير مستقر التقى بالعالم الأسلامي[٣] ، ووجد ان نموه وأنطلاقه يقابلهما ضعف متزايد . فما كاد عام ١٨٠٠ يهل حتى كان الغرب يضغط بشدة على تلك المراكز التي بقيت فيهـا قوة وطنيـة ، ويفرض حكمه على مناطق عديدة . وازداد الضغط وفرض الحكم طوال معظم القرن التاسع عشر . فالهولنديون في اندونيسيه ، والبريطانيون في الهند وغيرها ، والروس في اواسط آسيه ، والفرنسيون في أفريقيه أخذوا يحكمون المجتمع الأسلامي. أما ايران والأمبراطورية العثمانية فقد احتفظتا بالسيادة السياسية ، ولكنهما كانتا مستقلتين دون ان تكونا حرّتين . وبغض النظر عن السلطة السياسية فان المجتمع الأسلامي الذي[٠] كان في الماضي مهيباً قوياً متيقظاً قد انهار روحياً في كل مكان بحيث خضع في تصرفه ومصيره لقوى خارجة عن الأسلام .

وعليه فان الحقبة الحديثة من التاريخ الأسلامي تبتدئ بانحلال في الداخل ، وتهجم ووعيد وتهديد من الخارج ، وبأن المجد العالمي الذي اشتهر بأنه كان يجري إطاعة لكلمة الله ، انما اصبح مجرد ذكرى بعيدة لماض سعيد .

والآن نحن على استعداد لتلخيص بحثنا الذي وصلنا به إلى هذا الحد . أما موضوعنا فقد كان يدور حول جوهرية الأسلام كدين ، وانه بالقدر نفسه شخصي بالأضافة الى كونه يجرد ، في النهاية ، خاصيات هذا العالم الدنيوي وحدوده ، وجميع شؤونه . ومع ذلك فقد تميز بطابع العمق[٤] في اهتمامه بهذه الشؤون . وهو يتميّز باعتقاد اساسي بأن حياة المسلم تشتمل في هذا العالم على تنفيذ الوصية الالهية التي تبين كيف يجب على الجنس البشري ان يعيش جماعة وفرادى . وهو كذلك يتميّز بالولاء الشديد نحو مجتمعه . وهذا الاعتقاد ، في أكمل وجوهه ، قد سما الى تخيل بناء المجتمع المثالي . وبكلمة اخرى لو نظر

المرء الى الشيء ذاته من وجهة نظر اخرى ، مؤكداً مبادرة الله اكثر من تأكيده على رد الفعل الانساني، لأمكنه القول برؤية المجتمع المثالي مشيداً قائماً . لا بل ان المرء يمكنه ان يقول ضمناً بان المسلم الحقيقي انما يعيش في مجتمع مثالي ، ويدين بالولاء الكوني لحياة ذلك المجتمع المتضامنة .

والخلاصة ان التاريخ الأسلامي عبارة عن تحقيق الغاية من تاريخ الانسان بارشاد الهي . فهو مملكة الله على الأرض ، إذا ما استخدمنا التعبير المسيحي (٣٦) وهو، حسب التعبير اليوناني ، المجتمع الفاضل .

ولقد رأينا ، إلى ذلك ، أن التاريخ الأسلامي الواقعي ، انما كان لبضعة قرون ، مقاربةً عملية مقبولة ، بشكل من الأشكال ، لهذا الشيء المثالي . ورأينا أنه كان للتاريخ الحقيقي ، في ادواره المتلاحقة ، نهضات وعثرات . بيد أنه كان له من « النهضات » المتعددة ما يكفي لتأييد النظرية السابقة ، كما كان له من المرونة ما يكفي لمعالجة « العثرات » ، بل ولوقف مفعولها في بعض الأحايين . ومهما كان الأمر فقد لاحظنا ان الحقبة الوسطى قد انتهت باختلال النظام وهذا يضع بين ايدينا المرجع والنظرة النفاذة الأمرين اللذين نحتاج اليهما كي نصل الى المشكلة الاساسية : وهو حالة الاسلام وديناميكيته في العالم الحديث .

الهوامش

١ — المراجع لهذا الموضوع كثيرة ، وعلى سبيل المثال نذكر إقبال (Sir Muhammad Iqbal) . فهو في كتابه :

« The Reconstruction of Religious Thought in Islam ».

— طبعة لاهور ١٩٤٤ ص ٧ ، يتحدث عن السرعة الشديدة التي يتحرك بها عالم الاسلام روحياً .

ويراجع أيضاً كتاب محمد أسد :

« Islam at the Crossroads ».

أي « الاسلام على مفترق الطرق » — ترجمة عمر فروخ — بيروت .(١٩٤٦ و ١٩٤٨ و ١٩٥١) .

٢ — يراجع بصورة خاصة الفصل السادس من كتاب إقبال وهو :

« The Principle of Movement in the Structure of Islam ».

ويمكن ان نشير الى كتاب شبلي نعماني : « علم الكلام » سنة ١٩٠٢ والطبعة الثانية لاهور ١٩٤٥ . ومن الكتاب الذين عالجوا الشرع الاسلامي مظهرين تطوره التاريخي ا. ع. ا. فيظي في الهند ، وصبحي محمصاني في العالم العربي . أما ما يتعلق بتركيا فراجع مقالة م. فؤاد كوبرولو عن الفقه في الموسوعة : « Islam Ansiklopedisi» استانبول ١٩٤٦ ، وهي إضافة وشرح وتعليق للمقالة الأصلية « الفقه » — FIKH — بقلم غولدزيهر I. Goldziher في دائرة المعارف الاسلامية :

« The Encyclopaedia of Islam » — طبعة ليدن ١٩١٤ . ويمكن ان يراجع مقال Ebul'ula Mardin. وعنوانه :

« Development of the Shari'a under the Ottoman Empire ».

وذلك في كتاب Majid Khadduri and H. J. Liebesny

« Law in the Middle East »

— طبعة واشنطون ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٩١ .

٣ — عن الحركات الرامية الى التقريب بين المذاهب السنية الأربعة أو حتى مختلف الملل والنحل

ومن ضمنها السنة والشيعة ، يرجع الى « جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية » ومجلتهم الشهرية في القاهرة « رسالة الاسلام » . وعن الحركات الرامية الى إمكانية إعادة النظر في تقدير أصل الحديث يرجع الى البيان الذي وزعه (مجلس أكاديمية الدراسات الاسلامية) في حيدر أباد – الدكن ، بالهند ، وهو :

(Toward Reorientation of Islamic Thought: a Call for Introspection, 1954).

والى التقرير القيم حول صدى هذا البيان :

Toward Reorientation of Islamic Thought (A Fresh Examination of The Hadith Literature), 1954.

وقد ظهرا مرة ثانية ، مع تغييرات طفيفة في مجلة :

Islamic Review, London, 42/4: 3-3 (April 1954) and 43/1: 6-13 and 2: 7-11 (Jan. and Feb. 1955).

٤ – لقد أصبحت عادة في الأوساط الأكاديمية الغربية ان تؤكد على ان إيضاحات الظواهر ، ومن ضمنها الاجتماعية والانسانية ، يجب أن تكون موضوعية إيجابية لا يرجع بها الى مرد سماوي . فالذين يأخذون هذا المأخذ قد يجدون الجملة المشار إليها صعبة في منتهاها . على اننا نعتقد ان أي تفسير لتلك الظواهر لا بد وان يكون غير ملائم ، إذا لم يؤخذ الايمان بعين الاعتبار كعامل من العوامل الأساسية العديدة . وعليه فان الذين ينكرون حقيقة الله إنما يحولون دون أنفسهم وفهم تاريخ الدين فهماً صحيحاً . وذلك لا يعني أن عناصر أخرى يجب أن لا تكون موجودة ، كالعناصر التي يهتم بها علماء الانثروبولوجيا (التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية) والسيكولوجيا (علم النفس) وغيرها ... فالذين يعتقدون بالله لا يفهمون التاريخ الطبيعي ، إذا أنكروا او كانوا على غير وعي من حقيقة تلك العناصر وسدادها . واننا لنأمل في ان الذين لا يوافقوننا ، قد يستطيعون مع ذلك متابعة حجتنا بإدراكهم ان العنصر السماوي موجود مهما كان تفسيرهم له .

٥ – اننا نعتقد أن هذه نقطة هامة ، ونحن نشدد على كلمة « مخبورة » او مجربة . كما اننا ندرك أن موقفنا لا يقبل به بعض المراقبين من العلماء الاجتماعيين في أميركا الشمالية . غير أن ما يعالجونه ليس بدين . ان الديانات هي ما تعنيه لأتباعها ، ودراسة الديانات ، كي تكون علمية ، يجب ان تعنى بالمعاني ، بالأشياء الشخصية كأشياء شخصية لا كمادة اومجرد موضوع . تراجع في هذا الصدد محاضرة المؤلف ، وعنوانها :

« The Comparative Study of Religion: Reflection on the possibility and purpose of a religious science ».

وذلك في جامعة ماك غيل ، وتجدها في :

McGill University, Faculty of Divinity, Inaugural Lectures, Montreal, 1950, pp. 39-60.

٦ — قد يمثل لنا ذلك النقطة الجوهرية التي كانت المعتزلة تحاول ان توضح وتدعم ، وهي أن العدالة هي ما يفرضه الله .

٧ — هذه الجملة ليست مرضية بكليتها ، لكننا نعتقد أن الصعوبات تلازم مادة الموضوع لا التعبير ، ذلك أن العلاقة بين الاسلام والرسالات الموحى بها سابقاً ، كما يفهمها ، لم تفسر ، كما يلزم ، بعد . (مثال على ذلك قضية الناسخ والمنسوخ) .

٨ — القسم الثاني من هذه الجملة استعمال عصري نسبياً ، إذ أن المسلمين لم تكن لهم صلة بالمسلك المسيحي في هذا الموضوع إلا أخيراً .

٩ — كان المجتمع « مستقلا » بمعنى أنه كان حراً من سلطة غير المسلمين ، وليس بمعنى أنه يضع قوانينه بنفسه . لقد وجد واستمر في وجوده مقتبساً أحكام الله .

١٠ — لقد قيل ، في بعض الأحايين ، أن المسلمين لا يقسمون ، نظرياً على الأقل ، حياتهم أو عالمهم إلى روحي ودنيوي .

١١ — هنالك من علماء الكلام المسلمين من يفرق بين رضوان الله ومشيئة الله . والرضوان إشارة إلى ما يجب ان يحدث ، والمشيئة إشارة إلى ما يحدث ، على أساس ان إرادة الله او مشيئته لا يمكن أن يزدرى بها ، حتى وإن كان أمره قد لا يطاع . (للتمثيل نذكر الأشعري : مقالات الاسلاميين ، نسخة ه. رتر ، استانبول ١٩٢٩—١٩٣٠ ج١ ص ٢٩٤ . أنظر الأبانة للأشعري ترجمة Walter C. Klein نيوهافن ١٩٤٠ ، ص ٣٣ .

١٢ — تعبير قد لا يقبله ، كما هو ، إلا الصوفية ، بيد أن الآخرين يتكلمون عن رؤية الإنسان لله في الحياة الأخرى . والواقع أن فكرة الجنة تبرر تعبيرنا . (أنظر حاشية رقم ١٧) .

١٣ — وهذا تعبير مسيحي (Gospel of St. John (John I: 1-14. استعملناه أملا في أنه قد يساعد المسيحيين على إدراك الفرق الأساسي بينهم وبين المسلمين . وقد يساعد المسلمين في دراسة تلك الفقرة إبانة للحجة القائمة (باختصار) .

١٤ — قابل ذلك بما جاء في إنجيل يوحنا ١ : ١٤ ، وبالعقيدة المسيحية المتأخرة : « الكنيسة هي جسد المسيح » . وقد يرى المسيحيون تعبيرنا مفزعاً ، ونحن قد استخدمناه للتنوير ، ثم أن دراسة الأديان المقارنة لا يمكن ان تجرى دون إنزاع .

١٥ — ص ٤—٦ .

١٦ — قارن ذلك بازدراء عضو الحزب بالاشتراكي الجالس على كرسيه الهزاز ، أو « بالمتنور » الذي يفكر وحسب دون أن يشارك بالعمل .

١٧ — إقرأ من العقائد النسفية لأبي حفص عمر النسفي القسم المتعلق بالكبيرة .

١٨ — تلك هي أهمية الكلمة . أن تقول « وأن محمداً رسول الله » تكون قد التزمت الإيمان لا بمحمد كشخص ، وإنما بصحة ما جاء به . ثم ان تعترف بأن محمداً نبي ، معناه إنك قبلت بالقرآن كتاباً منزلا من عند الله . (وبذلك يكون المجتمع الذي يعيش بموجبه منطوياً في هذا العالم على ما نزل مقدساً من السماء) .

١٩ -- يراجع كتاب W. D. Ross وهو :

The Right and the Good, Oxford, 1930.

٢٠ – حتى كلمة « سني » يمكن أن تكون تعبيراً عاماً . إن التعبير الفني هو « أهل السنة والجماعة »

٢١ لا نعني أن الإسلام لم يعرف أبحاثاً كلامية . لقد كانت هنالك مواضيع عقائدية أصلية ، كالتي تجرى بين المعتزلة والأشعرية ، على أننا عندما نقول أن هذه المناظرات لم تكن « أساسية » ، إنما نعني أنها لم تؤثر على المجتمع من ناحية أساسية كما هو الحال في التاريخ المسيحي ، أو كما أثرت بعض المواضيع الأخرى في الإسلام .

٢٢ – إن استعمال كلمتي « حسن » و « يجب » ليس لها ما يبررها ، وهما حتى الآن ليستا غير صحيحتين تماماً . فالكرملين رفض مرات متتابعات الناحية المعنوية من هدف الشيوعية في اتجاه بلغ أوجه في حركة التطهير الكبرى في منتصف العقد الرابع من هذا القرن . ومع ذلك فقد كان هنالك عنصر معنوي قوي في الدافع الأصلي للحركة ، وقد بقي قوياً بالنسبة لأنصار الحزب ، والملتحقين به تحت التجربة . ونحن نرى أن رفض المعنويات الأخير لم يكن غير ذي صلة بالموقف الميتافيزيقي الاصيل القائل بأن التاريخ ذو اكتفاء ذاتي ، وأنه نظام مغلق . ولهذا نرى أن الحركة الماركسية بدأت ، وما زالت تدعم من الخارج ، وخاصة في آسيا ، كحركة نحو المجتمع الفاضل ، وإن إخفاقها في الوصول إلى هذه الغاية داخلياً ، إنما يعود ، جزئياً على الاقل ، إلى ميتافيزيقية فلسفتها الكاذبة .

٢٣ – بيان الحزب الشيوعي : « الطبيعة الإنسانية ... إن المرء الذي لا ينتمي ، على العموم ، إلى طبقة ، ليس له كنه حقيقي ، ... إنه موجود في عالم من ضباب وهم فلسفي . » من النسخة الهندية الموثوقة ،

People's Publishing House, Bombay, 1944, p. 52.

٢٤ – إن الفكر العبري الكلاسيكي تعلم من التاريخ ، وأدخل ما تعلم في كتابه المقدس ، والفكر الإسلامي تعلم من الكتاب المقدس وأدخل ما تعلم في التاريخ . فالتاريخ بالنسبة للإسلام يجب أن يكون ، من ناحية مثالية ، لاحقاً بالرسالة (الوحي) النهائية ، أما بالنسبة للعهد القديم فالرسالة (الوحي) عبارة عن عملية متواصلة . (بإيجاز)

٢٥ – راجع مقالة H.A.R. Gibb : « تأريخ » في الموسوعة الإسلامية وكتاب Franz Rosenthal ، وهو :

« A History of Muslim Historiography », Leiden, 1952.

ونحن لا نعني باستعمالنا كلمة History الإنجليزية مجرد كلمة تأريخ تماماً ، إذ ربما تنطبق كلمة « الدنيا » او « الدنيا المتطورة » بصورة أفضل على ما نريد . ولهذا نقترح ان تكون ترجمة عنوان هذا الفصل ، وهو Islam and History هي « الإسلام والتطور » . ويراجع لبحثنا هذا كتاب H. Buttefield وهو :

« Christianity and History », London, 1949.

٢٦ – هذه هي مادة الموقف السني الكلاسيكي . أما الخوارج والشيعة فكانوا تلك الأقليات التي لم تكن الحالة الراهنة بالنسبة إليها تعبيراً إجتماعياً ملائماً للمثل العليا الإسلامية . وهم لم يختلفوا اختلافاً جذرياً في ان حركتيهم كانتا تندفعان بثقتهم في انهم يستطيعون ان يحققوا الإسلام الصحيح ، عملياً ، حال تسلمهم زمام الحكم .

٢٧ – يقابل ذلك « الشهيد » الذي جاد بنفسه وهو يحارب لا ضد التاريخ ، ولكن معه . وقد كان استشهاده « في سبيل الله » مداً للقضية الإسلامية في العالم . استشهد في المعركة التي كان ينظر إليها كتوسيع لدار الإسلام ، اي توسيع المنطقة الدنيوية للسلطة الإسلامية . اما الكنيسة المسيحية ، من الطريق الآخر ، فلم تكن تفكر بالنجاح التاريخي الدنيوي . لقد نظرت الى الشهيد نظرتها الى إنسان سمح لنفسه ان يغمره التاريخ لا ان يتغلب عليه . وكان الشهيد يكسب لنفسه نصراً روحياً مقابل اندحار دنيوي في هذا العالم .

٢٨ – نحن لا ننكر ان بعض المسيحيين اعتزوا ، حتى اعتزازاً روحياً ، بالنجاح الدنيوي . لقد اعتبروا القوة والغنى والتكاثر دليلا على معنوية مجتمعهم الممتازة . غير ان ذلك يناقض روح المسيحية . النجاح الدنيوي إغواء ، والاكتفاء به خطيئة . وكانت التقوى الإسلامية ، حتى قبل سقوط بغداد ، تحذر الفرد من التفاخر بالاستقامة الذاتية ، والتكبر بالغنى ، مع أنها رأت من الحق والصواب ان يزدهر المجتمع الإسلامي .

٢٩ – تراجع مقالة Marshall G. S. Hodgson وعنوانها :

« A Comparison of Islam and Christianity », a paper read before a seminar at the University of Chicago, 1955.

٣٠ – كانت أولى أزمات التاريخ الكبرى موت النبي ، وكان الموضوع آنذاك ما إذا كان يجب ان يكون هنالك تاريخ إسلامي . لقد شعر بعض ذلك المجتمع (ونعني البدو) ان كل شيء قد انتهى ... وكانت الردة . وفكر فريق بأن مجتمع أتباع محمد يجب ان لا يمس ، كوحدة إجتماعية سياسية اقتصادية . هذا المجتمع يجب ان يبقى وان يختار لنفسه قائداً بدل النبي ، وكانت أهمية هذا الأمر أعظم من أهمية من يكون ذلك القائد . الى ان انتهى من هذا الموضوع في سقيفة بني ساعدة .

٣١ – لم يكن للعرب الحظ الحسن ، او الإبداع الكافي لإظهار شعراء صوفيين كشعراء الفرس ميزة وعمقاً ، فقنعوا بما أنتجوا من نثر رائع إيضاحاً لنظرتهم التصوفية نحو الله والعالم . ولربما كان لذلك أثر في اقتباس الصوفية في العالم العربي بصورة أقل كمالا من اقتباس الفرس لها . ويحق للمرء ان يتساءل عما إذا كان التعبير العقلي لغير الغزالي او ابن العربي قد وصل في الكشف عن حقيقة الروح الصوفية الى مستوى تعبير الرومي الفني .

٣٢ – يراجع صبحي محمصاني في :

« Muslims: Decadence and Renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs », The Muslim World, Hartford, 44; 186 (1954).

٣٣ – راجع : K. S. Lambton, « The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk in the Islamic Quarterly, London, I: 47-55 (1954).

وكذلك راجع :

Leonard Binder, « Al-Ghazali's Theory of Islamic Government », in the Muslim World, Hartford, 45: 229-41 (1955).

٣٤ – ويعتبر اكبر مثل على ذلك ، شيخ الإسلام العثماني ابو السعود افندي (١٤٩٠–١٥٧٤). راجع الموسوعة الإسلامية ، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٤ .

« Abu 'l-Su'ud » (article by J. Schacht).

٣٥ – قد يكون من الواجب إبداء بعض الحذر خشية الوقوع بسهولة الغلو في تقدير اهتمام الصوفيين بشؤون العالم . لا ريب انهم تجنبوا الانغماس بالعمليات السياسية ، بحساب ، وعلى العموم نرى ان موقفنا منهم لا يتغير ، ومع ذلك فقد كان هنالك سجية صوفية هامة تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض إنما يخدمها أفضل خدمة تأثير القداسة الروحي . (ولا تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض غير ذات أهمية) . وقد لا يبعد كثيراً هذا الموقف ، في حالات عدة ، عن الموقف المسيحي القياسي .

٣٦ – كان Murray T. Titus قد لفت الانتباه ، في الغرب الى استعمال المسلمين الأولي لهذا التعبير بمقاله : « Islam and the Kingdom of God » كلكتا ١٩٣٢ . وقد أعيد طبعه في : Macdonald Presentation Volume, Princeton and London, 1933; pp. 391-402. وقد انتشر هذا الاستعمال كثيراً في السنوات الاخيرة .

٩

الاسلام في التاريخ الحديث (*)

- ان القلق الأساسي في الأسلام الحديث هو شعور بأن شيئاً ما قد اخطأ السير في التاريخ الأسلامي . وأما المشكلة الرئيسية بالنسبة لمسلمي العصر الحديث فهي كيفية اعادة الاعتبار لهذا التاريخ ، ورده مرّة اخرى للجريان بعنفوان كامل ، ليستطيع المجتمع الأسلامي ان يزدهر ثانية ، كما يجب ان يزدهر مجتمع برشده هدي سماوي . ثم ان أزمة الأسلام الروحية الأساسية في القرن العشرين تنبثق من الوعي بأن هنالك شيئاً من الخلاف بين الدين الذي فرضه الله والتطور التاريخي للعالم الذي يشرف الله عليه .

ونحن مهتمون بالدرجة الاولى بالمظهر المعاصر لهذه المشكلة وتلك الأزمة .... فهناك ، اولاً ، فائدة من القاء نظرة سريعة على مجمل تاريخ الأسلام في الفترة الحديثة المبكرة ، اي من انتهاء حقبة عصوره الوسطى الطويلة حتى أمس القريب . وذلك لا يمكن الا أن يكون في غاية الاختصار . (١) . ومع ذلك فاننا تأمل ان نكون قد خدمنا غايتين اثنتين : الأولى ايضاح الصفة الروحية للأسلام ، وتأثير طاقة هذه الصفة في التطورات التاريخية التي وقعت فعلاً ، والثانية تفسير ما لتلك الأحداث من تأثير في تطور الأسلام الروحي المعاصر .

شبه الجزيرة العربية — الوهابيون

كانت الحركات الأسلامية الأولى في الحقبة الحديثة احتجاجات على التدهور

(*) الفصل الثاني من كتاب سميث السابق . وقد حذفت من هذا الفصل الاشارات الى فصول الكتاب التاليه التي تعالج نواحي خاصه في العالم الاسلامي .

الداخلي ، رامية لايقاف الانحلال ، ومهيبة بالمجتمع الأسلامي ان يعود إلى نقاوته الاولى ونظامه . وكانت الحركة الوهابية (٢)، التي قامت في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر ، في اول تلك الحركات وأعظمها ، وهي ما زالت تعكس لنا تأثيرها ونفوذها . ولقد كانت حركة تطهير قوية بسيطة . أما رسالتها فكانت مباشرة : هي الرجوع إلى الأسلام كما كان عليه في عصوره الكلاسيكية .

وقد أنكرت هذه الحركة ما في التدهور المعاصر من فساد وتحلل ، كما رفضت عناصر الترف والخصب الثقافي . ورفضت دفء الصوفية الانطوائي وورعها الاخروي . ورفضت التفكير الاجنبي لا فيما يتعلق بالفلسفة فحسب ولكن فيما يتعلق باللاهوت أيضاً . ورفضت كذلك جميع أنواع الخلافات حتى مذهب الشيعة الذي قد مضى على ظهوره زمن طويل . لقد ألحت على اتباع الشرع وحده . وقال الوهابيون أن الشرع الذي ساد في العصور الاولى ، إنما هو مادة الدين وجوهره — وهذا الشرع في شكله الحنبلي الصلب الأقوم المجرد من البدع التي تطورت عبر العصور. وهم يقولون أطع هذا الشرع الأزلي وحده اطاعة كاملة صارمة ، ثم أقم المجتمع الذي يتطلبه هذا القانون . وفضلا عن التبشير بحركتهم ، فقد راحوا يبنون هذا المجتمع — ليعيدوا الحياة الدنيوية مرة اخرى نحو غايات الله التي كانت سائدة في عصور الأسلام الأولى . أما مؤسس الحركة الوهابية (ابن عبد الوهاب : ١٧٠٣ — ١٧٨٧) فقد تحالف مع أمير محلي (ابن سعود : ؟ — ١٧٦٥) كي تجري الناحية النظرية والناحية العملية في الحركة جنباً إلى جنب . وقد كان تفسيره للأسلام تفسيراً حيوياً وصارماً ويجب ان تنفذ تعاليمه بصورة جدية حازمة .

وقد استطاع الوهابيون ، لموقعهم الجغرافي البعيد في بطن الجزيرة العربية ان ينسلوا أنفسهم من المجتمع المتوسطي (الأمبراطورية العثمانية)[٣] وتمكنوا بعقيدتهم من الارتداد عنها . وقد استطاعوا ان يكونوا لأنفسهم في ذلك الحين مجتمعاً في الصحراء ، آلى على نفسه ان ينفذ البرنامج السماوي ، بادئاً من الحد

الذي تركه المسلمون الأوائل الذين خضعوا للموقف الذي أصابه التشويه والتحريف. وقد سار نظامهم الاجتماعي الذي ارتد الى ما كان عليه المسلمون الاوائل دون أي تشويش حتى عام ١٩٣٠ حيث اكتشف الزيت على خدودهم. ولم يكن مرد هذا التشويش الى تدخل عالم العصور المتوسطة في شؤونهم مرة اخرى، ولكن الى تدخل العالم الحديث نفسه هذه المرة. على أن هذا التدخل المفاجئ كان تدخلاً اقتصر على الحواشي وكان مقيداً بحذر ولم تعرف نتائجه بعد. وفي غضون ذلك نرى ان المثل الوهابية قد أصبحت واسعة الشهرة، وذلك أولاً لعنف الوهابيين في تحطيم المجسمات والشواهد الدينية، واخيراً للطهارة الصارمة التي يتحلى بها ايمانهم. ولقد مكنتهم عزلتهم من تحقيق تجربتهم، دون اي انحراف تقريباً، لكنها لم تحل دون ان يصبح نفوذهم قوياً، واسع الانتشار. وقد وردت من المدينتين المقدستين تقارير مثيرة تفيد ان الناس قد عادوا الى التدين الزاهد المتقشف بجد ودأب.

وأشد ما يثير في هذه التقارير قولها ان الدعوة الوهابية كانت دعوة تجريدية شديدة. أما حكمهم على الحاضر فكان حكماً ضيقاً الا أنه حكم عميق. فالمقياس عندهم لم يكن التاريخ الماضي، وانما المخاوف المعنوية المخططة. وقد كان رفضهم لكل ما أنكروا رفضاً حاداً عنيفاً، ومع ذلك فان حركتهم لم تكن مجرد حركة سلبية، وانما كان لباب ايمانهم البناء قوياً وفيه مدعاة للاكبار.

هذا، ولم تكن مثاليتهم خالصة بالمعنى الذي يعرفه الغربيون اي انها لم تكن ايماناً بمبدأ مجرد يرى الأعمال الانسانية على صنوفها أعمالاً غير تامة ولا مناسبة. فمثل هذه المثالية التجريدية محض أفلاطونية او ايغال في المسيحية. فالأصلاح الوهابي لا يعتبر القرآن وحده مرجعاً ومصدراً للأيحاء، وإنما يضع إلى جانبه ايضاً السنة المجردة. واننا لنعتبر هذه النقطة هامة من ناحية ان الوهابيين كانوا يعبزون عن ولائهم للقرآن ليس فقط كمجرد كتاب منزل، وإنما كقرآن يفسر وتنفذ تعاليمه بطريقة أصيلة صحيحة — او، كما قد يقول الغربيون، مثالية. أما الفكرة الأسلامية التي حاربوها فقد كانت هي

السائدة ، وهي ان الأسلام هو الغايات الألهية التي قدمها الله للجنس البشري ، كما هي موضحة في القرآن وكما هي عاملة في المجتمع السائر . ان الأسلام بالنسبة للمسلمين ، ليس هو ، كما حاولنا ان نؤكد مراراً ، مجرد فكرة معنوية ، وإنما هو فكرة في حالة العمل الدائم . ولقد رفض الوهابيون طريقة العمل ، ولكنهم لم يرفضوا الفكرة القائلة بأن الأسلام عمل ، وأنه في جوهره قاعدة سماوية في هذه الحركة الدنيوية التاريخية . وكانت رسالتهم اسلوب دعوة تقول أن الشيء الصحيح الحتمي في النهاية ليس هو التضمين الواقعي للأسلام في التاريخ وإنما هو التضمين المثالي .

لقد قلنا أنهم دعوا الناس إلى التزام الشرع . أما تأويلهم لهذا الشرع فجامد ومحدود ، بيد أنه قد يكون من الأحكم ان نقول انهم دعوا لأطاعة الله ذي الجلال الغامر والقدرة المطلقة ، واطاعة المجتمع الذي يعمل بأوامره ومراسيمه . ان تحولهم من فكرة الموجود الى فكرة الجوهر ، ومن الواقعي إلى المثالي ، ومما صنع المسلمون بالأسلام الى ما يجب ان يصنعوا ، قدكان وما يزال أمراً قوياً ، وباعثاً على الحياة ، بل ومحرراً . ولقد امتدت موجات نفوذهم المتسع إلى أبعد من حدود مجتمعهم المباشر ، وسلطتهم الفعلية . وما دام هنالك محافظون أساسيون مقيمون بين اولئك الذين يستوحون اتجاههم ، فان دعوات من أمثال « عودوا إلى القرآن » ، « عودوا إلى السنة » انما تكون قد عنت « عودوا الى اله القرآن والى تعاليمه ، عودوا إلى روح السنة وإلى سموها » .

ولقد برهن صوت الوهابيين الحماسي على أنه مجلجل نفاذ ، بالنسبة الى الكثيرين من المسلمين المتعلقين بايمانهم وهم في حيرة من جراء قصور مجتمعهم وتاريخه في العالم الحديث ، والمتشوقين للعمل وهم غير متأكدين مما يجب أن يعملوه . وعلى الرغم من أن برنامجهم الواقعي لم يبرهن على أنه عملي الا في الصحراء ، فقد كان هنالك تقبل رحب للروح التي تجلت في رفضهم الحاسم للماضي المباشر ، ومناداتهم للشروع مرة ثانية بالعمل حسب تعاليم الأسلام من البداية . وقد فكر بعض الرجال ، شأن الوهابيين ، في ان يطرحوا تاريخ

المسلمين الراهن ، لكي يبنوا مرة ثانية في هذا العالم ، ذلك النوع من التاريخ الذي علمهم إياه الأسلام الأصيل واوحي به .

الهند ـ وليّ الله

وهنالك حركات مطهرة اخرى أنكرت حالات الانحطاط في اسلام ما بعد العصور الكلاسيكية ، ولكن دون ان تنكر ما حققه من غير تمييز . وأهم مثل على هذه الحركات ، تلك الحركة التي ظهرت في الهند ، منبثقة عن المصلح شاه ولي الله دهلوي (١٧٠٣ — ١٧٨١) (٣) . ولقد نشأ هذا المصلح وهو يرى الأمبراطورية المغولية تتصدع ،ولذلك ، فهو يختلف عن ابن عبد الوهاب في انه فكّر وعمل داخل امبراطورية من امبراطوريات العصور الوسطى وهي في زوال ، بدلاً من أن يكون خارجها ، فكان عليه ، إذاً ، ان يُغيّر في الشكل ، وينعش بدلاً من أن يرفض .

وقد حافظ تطلّع ولي الله إلى اسلام نقيّ مظهّر على مسحة صوفية . وأنكر هذا المصلح انحلال أعمال الصوفيين الفاسدة في زمنه ، وضلال النظريات الصوفية المتطرفة . وهاجم الفتور المتساهل الذي تسامح دينياً بشأن المجتمع المتفكك ، ومع ذلك فقد كان هو نفسه صوفياً (٤) . وكمفكر ، لم تكن أهميته ، اخيراً ، في نضاله لفرض تفسير للأسلام يستطيع ان يوحد بين الصوفية والسنة المطهرة . ولذلك فهو في اسلامه أشمل من ابن عبد الوهاب واغنى وأكثر مرونة . فهو ، مثلاً ، يودّ أن يعتنق جميع المذاهب الفقهية ، وينعشها في الشامل الجديد . ذلك أنه قبل المزيد من التطور الأسلامي ، وكان في اصلاحه تابعاً للعصور المتوسطة اكثر من العصور الكلاسيكية .

بيد أنه لم يقل عن ذلك في التأكيد على أن المسلم الصحيح يجب أن لا يقبل بالانهيار المعاصر . وكان طموحه السياسي يتجلى في دعوته لاستعادة السلطة الأسلامية في الهند بصورة تشابه ، كثيراً او قليلاً ، النموذج المغولي (٦) . وكان يرى أن الأسلام النقي يجب ان يسود ، كما يجب ان يتحلى المجتمع الأسلامي

الجديد بسابق عظمته وقوته .

هذا ، ولم تنتظم بعض آرائه الأصلاحية في حركات سياسية اجتماعية الا في القرن التالي ، وذلك في أيام ابنه عبد العزيز (١٧٤٦ — ١٨٢٤) ، والى حد تحت زعامته ، وأيام حفيده اسماعيل (١٧٨١ — ١٨٣١) . وكان المجتمع الأسلامي — الهندي في هذا الوقت قد تزايد اضمحلاله ، وبصورة واضحة للعيان في السلطة السياسية ، حيث كان الضعف يجتذب الدول العدوانية الخارجية . وعلى وجه التعيين نقول ان حكماً واسعاً وقوياً اقامه السيخ في شمال غربي الهند قد أزاح ما تبقى من حكم المغول المضمحل ، وحل مكانه . واستقر البريطانيون في البنغال . وكانت سلطة هندوسية قد انتعشت في الهند الغربية .

وعليه فاننا نرى ان الحركة الرامية الى البعث الأسلامي انما تعبر عن نفسها في اتجاهين : ضد الأنحلال الداخلي ، وضد الخطر الخارجي او السيطرة . أما الذين كانوا يستوحون التأكيد الجديد على ضرورة إنعاش الأسلام وتطهيره من الشوائب ، فقد كتب مفكروهم ، وعملوا ضد الذين يسيئون معاملة المجتمع الأسلامي ، ودعا غيرهم ضد الحكام الكفَرة الجدد وحاربهم . وقد اتخذت هذه الدعوة شكل الحياة القوية المنسّقة ، وخاصة بزعامة ذلك المجاهد القدير سيد أحمد برلاوي (١٧٨٢ — ١٨٣١) (٧) . وكان الكثيرون من المسلمين قد استجابوا إلى دعوته للثورة على السيخ في البنجاب ولفرض حكم «اسلامي» ، أو حكم للمسلمين على انفسهم (وغيرهم) في ثلك الانحاء . وكانت الحملة على أي حال جد منظمة ، مما أدّى الى نجاح بعض المعارك . وقد نودي بسيد أحمد «خليفة» في بشاور الى حين (١٨٣٠ — ٣١) . والذين قضي عليهم من زعماء هذه الحركة في نهاية تلك الأعمال العسكرية الباهرة اكتسبوا لقب «الشهيد» ، بينما استمرت الحركة نفسها في شكل محاولة سرية لبعث سطوة المسلمين ونفوذهم. ويمكن للمرء ان يقارن هذه الحركة بالحركة الفرائضية (٨) في البنغال وقد جاءت أيضاً في مطلع ذلك القرن. وقد يكون لحركة بشارو اتصال، فيما بعد ، بثورة عام ١٨٥٧ . وهي آخر جيشان في النضال الرامي إلى استرجاع الحكم الأسلامي القديم .

على أن أبعد وأوسع من هذا كله ذلك الثبات الذي تجلّى في مُثل تلك الحركة وقواها الدافعة . إذ ان المحاولات التي استهدفت ازاحة الكفرة ، يمكن ان تخمد ، وقد أخمدت ؛ أما المحاولات الرامية الى تجديد المجتمع الأسلامي وتطهيره ، واستعادة عظمته ومجده ، فيجب ان تستمر ، وبالتالي يجب تذكيره بأنه أهل في مصيره لتحقيق هذين الهدفين . وقد بقي الحلم بدولة اسلامية — هندية يراود ويثير الجمهور (٩) حتّى القرن العشرين . وعلى الرغم من أن الزعماء كانوا ، الى حين ، يتطلعون إلى شيءٍ آخر ، فان الجماهير قد حافظت على فكرتها المثالية وهي إعادة بناء مجتمع اسلامي حقيقي عظيم في الهند .

هذا الاتجاه المزدوج يقودنا إلى النقطة الجوهرية الثانية في الأسلام الحديث . فإلى جانب الاحتجاج على التدهور الداخلي ، كان هنالك الاحتجاج على التعديات الخارجية . ومهما كانت حركات القرن التاسع عشر الهندية محلية في تفاصيل تطورها الخاص ، فهي في احتجاجها على التعديات الخارجية تكاد تتفق وجميع الحركات في العالم الأسلامي كله ، ادراكاً وسعياً لرفض التدهور من الداخل والتعدي من الخارج . أما التعدي من الخارج فقد بقي طوال مائة وخمسين عاماً يهدد المجتمع الأسلامي باستمرار : ضاغطاً على مناطق شتّى ، بقوى مختلفة ، وأشكال متنوعة ، ولكنه في جوهره كان تعدياً مستمرّاً . وقد تكون الحركات الأسلامية جميعها ، في سائر أنحاء العالم الأسلامي ، خلال تلك الحقبة ، قد اخذت في هذا النضال بسبيليه .

ولم تكن تركيا مستثناة من ذلك في اوائل هذه الحقبة الحديثة . على أن الأتراك ، إلى ذلك ، كانوا قد بدأوا يتجهون وجهات اخرى ، أدت بهم إلى معالجتهم للقضية بصورة جد مختلفة ، ومع ذلك فقد حدثت بينهم في ذلك الحين ، والواقع منذ أوائل القرن الثامن عشر ، تطورات كبرى كانت ترمي الى ايقاف الانحلال الذي يبعثه في مجتمعهم غير المسلمين ، والى مقاومة تعديات الكافرين على بلادهم . فمن ابراهيم موتفرّكه (١٦٧٤ — ١٧٤٥) الى نامق كمال (١٨٤٠ ١٨٨٨) كان ثمة ممثلون للحركة ينادون بأن الأسلام الصحيح إنما يتطلب استرجاع المجد للامبراطورية (١٠) .

الأفغاني

هذان الاتجاهان – الأصلاح الداخلي ، والدفاع الخارجي – يتجليان في رجل كانت شخصيته محوراً للعالم الأسلامي في القرن التاسع عشر ، ألا وهو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ – ٩٧) . وتنعكس لنا فيه أيضاً نواح اخرى في الوضع المتطور ، اذ أنه هو الذي يمثل الاتجاهات الجديدة ، وهو الذي دفع بها قُدماً بعنف وقوة . ولما كان مشهوراً بتعاليمه الأسلامية الكلاسيكية ، فباستطاعتنا ان نقول بأنه يمثل الأسلام التقليدي أيضاً . والواقع انه كان الجامع المانع ، أو المسلم الكامل في عصره .

وقد شمل ميدان عمله ، جغرافياً ، ايران والهند والعالم العربي وتركيا ، وكذلك الغرب الأوروبي . وكان صوفياً وسنياً معاً ، كما أنه نادى بالاتفاق مع الشيعة . ولقد جمع الى علمه الأسلامي التقليدي ، معرفته بالشؤون الأوروبية ، وتعرّفه على افكارهم العصرية ، علاوة على ما قلنا من أنه كان نفسه عاملاً فعالاً في الأصلاح الداخلي والدفاع الخارجي . وكان الافغاني يثير الحمية في الثوريين السياسيين والعلماء الموقرين ، كما أنه كان ينافح عن الحركات الوطنية المحلية والحركة الأسلامية . لقد كانت شخصيته وسيرة حياته ترمزان الى الكثير من التطورات الأسلامية المتلاحقة . والواقع ان القليل القليل من الحركات الأسلامية في القرن العشرين لم يتأثر بالأفغاني او يرمز اليه .

ومع ذلك فان شهرته لا تعود إلى كونه مفكراً من وجهة ابداعية او تنظيمية ، ولا بكونه من ناحية عملية منظماً أو مخططاً . وليس الذي يضفي على الأفغاني أهميته ما أدخله في تطور العالم الأسلامي بل بلورته الأمور إلى حد الأرهاف اللاهب . ان أهميته أو خطورته انما تعود الى أنه جمع في شخصيته شتات العالم الأسلامي وصعوباته التي يعانيها في عصره ، وراح يعمل ضد هذه الصعوبات بطاقة هائلة . لقد كان جامعاً ومنشطاً في ذلك . ففيما يتعلق بمشاكل المجتمع الجديدة ، تصدى لشتى عناصره دون تمييز ، متخطياً كل ما بينها من تفرقة قديمة تقليدية . لقد كان محرّضاً لاهباً نارياً . وقد استوعب بعمق حالة الأسلام في

منه ، وادرك بكل ما فيه من احساس مصيبة اخوانه المسلمين ، ولذا راح يحضهم بحماسة وثابة على وعي دقيق لوضعهم ، وعلى التصميم والعزم على اصلاح هذا الوضع ¹.

ان الحركات الآنفة الذكر ، التي تصدّينا لها ، باستثناء الحركات التي جرت في تركيا ، قد قدّرت انحلال المجتمع الأسلامي الداخلي بالمقياس الأسلامي الكلاسيكي ، وقاومت حكام ذلك المجتمع غير المسلمين ، أو أعداءه بأساليب محلية مباشرة على غير إعداد لمثل ذلك . أما فيما يتعلق بالأفغاني فقد تعرضت كلا القضيتين لمزيد من الوعي الذاتي الحكيم . ففي هذا الوقت كان الخلل الداخلي قد زاد اتضاحاً ، كما زاد التطرق والضغط الأوروبيان ايغالاً وعبثاً . وكانت عبقرية الأفغاني هي التي ترى الوضع رؤية جامعة شاملة وفيها بعد نظر. لقد أدرك ان العالم الأسلامي كله ، وليس هذا الجزء أو ذاك ، هو المهدّد ، والذي يهدده هو الغرب بكليته القوية الديناميكية . وقد رأى ، بالنسبة الى تلك الكلية ، او على أساس المقياس الاوروبي ، ان العالم الأسلامي بكامله ضعيف . وأدرك من ناحية اخرى ان هذا العالم مهدد بضعفه ووهنه . ان المصلحين الأوائل قد نادوا بأن حالة المسلمين الاجتماعية كانت خاطئة ، أما الأفغاني فقد أكد على أنها ضعيفة .

ولسنا نستطيع ان نتتبع التفاصيل ، غير أنه يجب علينا ان نذكر ما كان هنالك من وزن للتحريض السياسي المباشر العظيم ضد الاستعمار الأوروبي ، وخاصة البريطاني ، الذي كرّس الأفغاني نفسه لمحاربته في لندن وباريس وفي بلاده .. لقد كان في الواقع تحريضاً حماسياً عنيفاً . أما الأفغاني ، فكان الى ذلك كله أول مسلم مصلح يستخدم تعبيري « الأسلام » و « الغرب » كظاهرتين تاريخيتين متلازمتين ــ وطبعاً متخاصمتين . وهذا التناقض ، كما هو معروف ، قد أصبح منذ ذلك الحين قياساً في التفكير الأسلامي كله . وانه لمن المجدي المثمر ان نسبر غور الوعي الأسلامي (خارج تركيا) في ادراكه لشبح الغرب ، كقوة مثهمة مهددة . لقد أصبح ذلك واضحاً عند الأفغاني ، كما أصبح رد الفعل

عنده قوياً فعّالاً .

وكذلك يخرج عن نطاق دراستنا تفاصيل الأعمال المباشرة والمؤامرات التي قام فيها الأفغاني بدور في الشؤون السياسية الأسلامية الداخلية ؛ وخاصة في ايران . واننا لنستطيع ان نشير هنا الى علاقته بقضية احتكار التبغ في ايران وتحريضه ابتداء من عام ١٨٩١ حيث أوحي لزعماء الشيعة الدينيين بأن يقودوا مظاهرة احتجاج كبيرة ضد الشاه وزيادته الطين بلة في اضعاف المجتمع الأسلامي وذلك بتسليم المزيد من موارد الأمة الى « أعداء الأسلام » . اي إلى مصالح الاوروبيين المالية . وكان الأفغاني ، كذلك ، ذا علاقة بالأعمال التي أدت إلى اغتيال الشاه عام ١٨٩٦ . أضف إلى ذلك أنه لم يكن بعيداً عن ثورة عرابي المصرية التي قامت ضد الحكم الداخلي السيء عام ١٨٨٢ . كما أن تأثيره القوي قد أثار السخط في غير ذلك من الأقطار الأسلامية ، وحوّله الى اصلاح عملي ، وان كان ذلك التأثير أقل مباشرة في تلك البلدان .

ومن الأهمية بمكان كبير ، بالنسبة الى التطور الذي نحاول ان نتتبعه ، ايضاح نقطة اخرى تظهر لأول مرّة عند الأفغاني ، وهي وجهة تطور جديدة في الوعي الأسلامي المعاصر ، ونعني بها ذلك الحنين الواضح لما زال من العظمة الدنيوية للاسلام الأزلي . وقد استطاع الأفغاني ، بخطبه البليغة الثائرةالتي لم يكن ليكلّ من القائها أو يملّ ، ان يلهب الجموع في الأقطار الأسلامية قطراً بعد قطر ، وان يوقظ فيهم الوعي لما كانوا عليه من قوة ، وما هم عليه الآن من ضعف ووهن . ان ذاكرتهم لم تكن ميتة ولكنها ناسية على كل حال ، وكانت خالية من القدرة على التصوير والتحديد . لقد كانت شعوراً اكثر منها صورة واضحة لعظمة ماضية . وقد استطاع الأفغاني بتحريضاته واثاراته ان يستخلص رد الفعل الحي الذي تشعب وتفرّع في المجتمع الأسلامي . والواقع أنه بالأضافة الى الأصلاح الداخلي والدفاع الخارجي ، قد أصبحت نزعة استرجاع عظمة المسلمين السابقة اتجاهاً ثالثاً للاسلام الحديث . وقد تطورت هذه تطوراً واسعاً فيما بعد .

وهنالك عناصر اخرى نلاحظها في موقف الأفغاني ، تمثل وجوه الوضع الجاري الذي تطور فيما بعد تطوراً هاماً . وقد كنا لاحظنا قبل ذلك تشجيعه للأعمال الوطنية المحلية — الايرانية والعربية والهندية الى غير ذلك — كما شجع الشعور نحو الوحدة الأسلامية .

وقد أظهر الأفغاني ، أيضاً ، شيئاً من التقدير للفكر وللقيم الغربية ، وخاصة تكنيك الغرب وعلمه . لقد رأى أن الغرب هو الشيء الذي يجب ان يقاوم أولاً ، ذلك لأنه يهدد الأسلام ومجتمعه . ولكن يجب ، ثانياً ، أن يقلد الى حد . ولا ريب ان الأفغاني كان قوياً في تحريضه مستمعيه المسلمين على تطوير العقل التكنولوجيا تماماً كما يفعل الغرب ، حتى يصبحوا أقوياء .

وثمة عنصر بارز مؤثر آخر ، هو تأكيده الشديد على ان انبعاث الأسلام على الأرض ، انما هو مسؤولية المسلمين أنفسهم . فيجب ان ينهضوا ويعملوا ، إذ أن مستقبلهم لا يكون عظيماً الا إذا عملوه هم عظيماً . ولقد حضّهم على ان يتخلوا عن التسليم بواقع الأمور ، وان ينفضوا ذهولهم ، حتى ينغمسوا بقوة في العمل والقيام بالواجب الضخم ، واجبهم هم أنفسهم في خلق طراز من العالم الأسلامي يجب ان يكون . فالآية الكريمة التي تقول : « إنّ الله لا يُغيّرُ ما بقوم حتى يُغيّروا ما بأنفسِهم » (س ١٣ آية ١١) ، والتي كانت لبضعة قرون لا يؤكدون عليها ولا تثير في نفوسهم شيئاً ، قد استفاد منها الأفغاني في حثّه الحماسي . وقد أنشأ حول هذه الآية الكثير من الخطب ، باسلوب اتسع مداه كثيراً منذ ذلك الحين . فتلاوة هذه الآية ، على الأخص ، وعزم المسلمين العام على ان يجددوا هم بأنفسهم التاريخ الدنيوي لمجتمعهم ويجلوه من جديد ، قد أصبحا قياساً لهم في الوقت الحاضر . والواقع أنه لا يقاس اي تحول اسلامي وقع خلال المائة سنة الماضية بالتحول الذي وقع منذ فترة القصور الذاتي الخامد — الذي ادّى بمراقبي القرن التاسع عشر الى ان يقولوا عن العالم الأسلامي (وحتى عن الأسلام) انه ساكن قدري ، ان لم يكن في النزع الأخير — حتى غليان الوقت الحاضر الشديد .

والواقع ان هذا التحريض على العمل ، والتحول من حالة خمود غير مسؤولة الى حالة التصميم الذاتي ، قد انتقل الى الأمام وانقلب الى حركة جياشة فوارة لا تبعة عليها . فالأفغاني نفسه لم يكن لديه برنامج واضح ، ولا فلسفة منظمة . الا أنه كان يتجلّى بطاقة وافرة وببراعة ، مما حمل الآخرين على العمل بحماس . ثم ان النشاط الفعّال الذي تميّز به قد أصبح من صفات التطور الأسلامي منذ ذلك الحين . وقد صاغ ذلك بوضوح الشاعر اقبال (١٢) ، وتجلّى في اعمال الحركات العديدة (الأخوان في العالم العربي ، والخكسار في الهند ، والقاشاني في ايران ، ودار الأسلام في اندونيسية مثلاً) (١٣) نعم ان ذلك النشاط قد سرى ، في الحقيقة ، باعمال الأسلام الحديث الذي كانت نهضته جياشة فوارة اكثر منها مفكرة ، كما استهدف استرجاع حيويته اكثر من استهدافه ، في الواقع ، تحديد محتويات الايمان واساليبه مرة أخرى .

لقد كان الأفغاني ، كما قلنا ، رجلاً مُهماً ، لأنه مثّل هذه الاتجاهات وايقظ فيها النشاط والحيوية . ولا ريب ان هذه الاتجاهات نفسها هي التي تتطلب الاهتمام ، اذ أن تطورها على ايدي رجال وجماعات اخرى طوال العقود المتلاحقة من السنين ، قد كوّن ، تقريباً ، القصة الأخيرة للدين . والأفغاني ، بصورة خاصة ، هو الرجل الذي يظهر جلياً منه انه اهتم اهتمام شغف وانفعال بالدفاع عن الناحية الدنيوية في الأسلام ، واعادة النشاط اليها . ورأيه وقراره قاما على أن التاريخ الأسلامي سيسير إلى الأمام ، مرة ثانية ، بالحقيقة الكاملة والعظمة الكاملة ، وقد أصبح الملهم للمسلمين في معظم أخذهم بالحياة العصرية وحب التجديد .

التطورات الأخيرة

كانت التطورات الأخيرة لتلك الاتجهات ، اي الدفاع والنشاط الداخلي ، تطورات قوية واسعة . وكان الكثير منها ، عن طريق مباشر او غير مباشر ، ذا صلة بحركات الوهابيين او ولي الله او الأفغاني . كما أن البعض كان

مجارياً ، نوعاً ما ، لتلك الحركات ومستقلاً عنها . على أن جميع تلك التطورات كانت ، في طبيعة الحال ، معقدة . ومن العبث أن نزيد من تبسيط الحركات الأسلامية الأخيرة ، قاسرينها على طابع عام محصور . كذلك من التضليل ، في الوقت نفسه ، ان نحذف من تفاصيل كل حركة الشكل الأسلامي المشترك والدافع الأسلامي العام اللذين يربطان بين هذه الحركات والماضي الذي لا يزال حياً ، كما يربطان الحركات نفسها بعضها ببعض .

ومن المحاولات الجماعية النشيطة ، التي عبرت عن نفسها بوضوح ، نستطيع ان نذكر الحركة السنوسية في ليبيا (وقد بدأت عام ١٨٤٢) (١٤) ، وحركة المهدي في السودان (ابتداء من ١٨٨١) (١٥) ، وحركات عام ١٨٩٠ الايرانية (وقد سبق ان أشرنا اليها) ، والحركة الدستورية (التي بلغت اوجها عام ١٩٠٦) (١٦) ، وحركة ساركات اسلام ، والحركة المحمدية في اندونيسيه (ابتداء من ١٩١١) (١٧) الى غير ذلك . وكان لكل ظاهرة محلية من هذه الظواهر اسبابها المباشرة من اقتصادية وسياسية وغيرها من العوامل الخاصة بكل منطقة على انفراد . ولا ريب ان لكل حركة مكانها في التاريخ المحلي ، ويمكن ان تدرس على هذا الأساس ، ومع ذلك فان لكل منها أيضاً ، مكاناً لدراسة شاملة ، كما فعلنا ، تعكس لنا التطلع نحو ازدهار جديد ، كما تعكس لنا ، بصورة أخص ، وجوه ذلك الاحتجاج الضخم على الانحلال الداخلي والتعدّي الخارجي .

هذا ، وتبيّن لنا حركة الخلافة في الهند (١٩١٨ — ١٩٢٤) (١٨) ، تلك الحركة التي أذهلت الأجانب ، مقدار التوتر الانفعالي الذي أدرك به المسلمون التفكك الدنيوي الذي أصاب القوة الأسلامية التقليدية ، والذي جاء به رد الفعل ضد ممثلي هذا التفكك . وهي حركة تكشف عن الرغبة في النضال في سبيل استعادة القوة ، حتى لو لم يكن هنالك برنامج واضح . وان حادثة ، كحادثة حيدر أباد الفاشة التي وقعت في الهند عام ١٩٤٨ لمثل واضح اذا ما درس هذا المثل وفهم على ذلك الأساس . فها هنا ، أيضاً ، محاولة ضارية جاءت لتقاوم ،

من الناحيتين السيكواوجية والعملية ، عوامل التفسخ في عظمة الأسلام الدنيوية التي تتراءى لهم أنها في طريق الزوال (١٩) .

هذه حركات سياسية قامت بها المنظمات او الجماهير ، غير أن هنالك تعابير فنية وخيالية لحالة المسلم الحديث . فقد لاحظنا كيف كان الأفغاني بخطبه الرائعة يعبر عن الحنين التاريخي او حلم المجد الغابر . وقد تطور هذا الاتجاه كثيراً منذ ذلك الحين في أنحاء العالم الأسلامي . ونجد في الهند أبلغ مثال على ذلك وهو مرثاة الشاعر هالي الرائعة المسمّاة « مسدّس » (١٨٨٦) (٢٠) فهي تستعيد الأبّهة الأسلامية الزائلة بأسلوب مشرق ، وتنفذ الى أعماق قلوب الجمهور . ومن الأمثلة اللاحقة « شكوى » قصيدة شاعر اقبال النفيسة (١٩١٢) (٢١) . وله أيضاً « مسجد قرطبة » (١٩٣٥) (٢٢). وأشباه ذلك . ونجد في النثر كتاب أمير علي « موجز التاريخ الأسلامي » (١٨٩٩) (Short History of the Saracens) (٢٣) . ومع انه قد وُضع ليقرأها الغربي ، وليتثقف بها المسلم ايضاً ، الاّ أنه كتاب بيّن وضاء للجميع . أما في العالم العربي ، فيمكننا ان نذكر كتاب جورجي زيدان « تاريخ التمدن الأسلامي » (١٩٠٢ — ١٩٠٦) (٢٤) . ولا ريب أننا نستطيع ان نضرب مثلاً آخر ، كتاب شكيب ارسلان « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم » (١٩٣٠) (٢٥) . وقد نقل هذا الموضوع المثير مصدر اندونيسي ، معلقاً عليه (شأن الأفغاني باستخدام آيات القرآن) بالآية الكريمة : « ولله العزّةُ ولرسولِه وللمؤمنين » (س ٦٣ آية ٨) ، ومتسائلاً : واليوم ، تُرى اين ذهبت تلك العزّة ؟ هذه امثلة مشهورة من كتب طبع كل منها مراراً وتكراراً ، وترجمت ، وما زالت حتى الآن واسعة الانتشار ، واسعة التأثير . وثمة مئات من الكتب تعبر عن الاتجاه المذكور والتي تعتبر دون ما ذكرنا ، والوف القصائد والمقالات والخطب .

وانه لغلو في الطموح ان نحاول ، مهما أوجزنا ، تتبع المزيد من قصة تلك التطورات الأسلامية ، منطقة اثر منطقة ، وحادثة بعد اخرى (٢٦) . فاذا ما

قدر لهذه القصة الكاملة ان تكتب ، عندئذ يكون بالأمكان مراجعة الملاحظات والتوسع فيما أوجزناه هنا ، مما له علاقة بالاتجاهات الرئيسية الّتي بينّاها . ولكي نفهم الموقف المعاصر ، يجدر بنا ان نشرح عناصر رئيسية اخرى ، اشتملت عليها مرحلة التطور الثانية . وأعظم هذه العناصر هنا عنصران ، وهما التحررية والقومية . والتحررية والقومية تستحقان شيئاً من الاستقصاء النسبي ، ذلك لاقتحامهما التطور التاريخي للأسلام الحديث من ناحية ، وقبولهما لأن يساء فهمهما بسبب المقارنات الغربية الخاطئة . وثمة مشاكل اخرى عولجت بعناية مؤخراً سنعرض لها وخاصة النتاج الاعتذاري والقوى الديناميكية ولكن هذه المعالجة ستكون موجزة بعيدة عن التفصيل .

التحررية (اللبرالية)

هناك اتجاه ، في الناحية الاخرى من التطور الأسلامي ، ظهر في طليعة هذا القرن ، قد يصلح ان نسميه التحرر الفكري الأسلامي .

ويوجد في التراث الأسلامي الماضي عنصران رئيسيان كان لهما نصيب في بعث التحرر الفكري الأسلامي ، وهما الفلسفة والصوفية . أما الناحية الفكرية في الأولى والناحية الانسانية في الثانية فتوفران الأسس الهامة للتفسير الجديد . وكان ذلك ، بالتأكيد ، هو السبب في ارتياب المحافظين بهما ، وما يزالون يرتابون حتى اليوم . والحقيقة ان البعث الجديد للأسلام الكلاسيكي ليشتمل على رفض قوي مجدد للقوتين المحررتين هاتين . وقد سبق لنا ان أشرنا الى أن الحقبة الحديثة للتاريخ الأسلامي ، انما تبتدئ بمثل ذلك البعث .

لقد رفضت الحركة الوهابية الصوفية . وكان هذا الرفض واضح التأثير في العالم العربي (٢٧) . ومع ذلك فان مؤسس الحركة الوهابية ، ابن عبد الوهاب ، كان هو نفسه صوفياً عندما كان في الثلاثين من عمره (٢٨) . ذلك يعني انه — رغم حركته — غير مستثنى من القاعدة العامة ، وهي ان كل مصلح اسلامي كبير في العصر الحديث ، يبدي شيئاً من التأثر الصوفي العميق . ومن الأمثال

الأخرى على ذلك الأفغاني ، وعبده (٢٩)، وغوكالب Gokalp (٣٠)، واقبال -
ففي العالم الذي يبدو فيه الشرع القائم ، وهو النظام الرسمي ، وكأنه اسلوب عاجز عن وضع الناس ، بصورة حيوية، وجها لوجه أمام الخالق — في مثل هذا العالم يمكن للبعض ان يقولوا بأن الصوفية توفر عاملاً لا بد منه في اي صورة منعشة للدين . (ومهما كان الأمر ، فانه لمن الحقيقة بمكان ان مرونة الصوفية انما ادت الى انحطاط نظمها ابان فترة الانحلال التي تلت عصور الأسلام المتوسطة انحطاطاً شديداً يبز تدهور اي من نواحي المجتمع الأسلامي . فالصوفية نفسها قد احتاجت الى تطهير خطير) .

هذا وقد رفض كل من الحركة الوهابية وحركة ولي الله المذهب العقلي . والواقع ان ذلك قد اعتبر تفسيراً رئيسياً للوهن المتواصل الذي أصاب الناحية الفكرية في الأسلام الحديث (٣١) . وفي الحقيقة ان مبدأ الرفض يرجع الى أبعد وأعمق من ذلك ، فاذا لم يتح للصوفية ان تكون مقبولة قبولاً تاماً لدى الزعماء الروحيين ، فان المذهب العقلي لم يكن مقبولاً بالمرّة . وهناك من المسلمين من رأى انّ ادخال الفكر اليوناني الى العالم الأسلامي يمثل خطراً أشدّ على الدين من خطر الصليبيين او الغزو المغولي . ولقد ارتاب بعضهم حتى بعلم الكلام . أما ضريب عالم اللاهوت المسيحي ، فهو كما قلنا سابقاً ، المتشرع المسلم ، الذي يقول بأن واجب المسلم الأسمى هو ان يعمل العمل الحق اكثر من ان يعرف الحقيقة . ونذهب الى أبعد من هذا فنقول ، ان الصوفية ، كما رأينا وفهمنا ، قد أصبحت مألوفة في الفترة التي سبقت العصر الحديث ولو انها على غير اساس . أما الفلسفة فقد كانت حتى في ريعان زهوتها العربية مقصورة على قبضة من النخبة . ومع ذلك فقد استمر التراث. وقد بدا المذهب العقلي في الماضي القريب ضعيفاً مرّة اخرى ، اذ طغى عليه الانعاش المعاصر للأسلام المحافظ . على أنه أصابه شيء من الأزدهار في طليعة هذا القرن ، بحيث ترك طابعه فيه ، وانه ليؤمل ان يصبح هذا الأزدهار من سمات الحياة العقلية مرة اخرى .

وثمة عامل ثالث في التحررية الأسلامية ، وهو تدخل الغرب . فالتحررية

الاوروبية كانت في ذروتها ما بين اواخر القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى ، ومثل ذلك يقال عن التقدم الأوروبي . وكثير هم المسلمون الذين ذهبوا الى الغرب وتعرّفوا على روحه وقيمه ، وأعجبوا بهما ، الى حد . وينطبق ذلك ، خاصة ، على اولئك الطلاب الذين طلبوا العلم والتدريب جامعاته باعداد متزايدة . لقد ورد الكثير من الغرب الى العالم الأسلامي — وفي طليعة ذلك تلك المؤسسات التعليمية التي ثقفت جيلاً من الوطنيين ، وعرضتهم للحياة العصرية الغربية . وورد ، فيما ورد ، أفكار جديدة عديدة لا يقل عنها أهمية الافتراض السابق لتلك الأفكار ، وكذلك تقدير جديد للقيم ، واتجاهات جديدة كانت تتشربها تلك الأساليب التعليمية . أضف الى ذلك المزيد من دخول المدارس الغربية والعصرية من قانونية وسياسية واجتماعية وغيرها كثير . وكانت هذه المدارس في بعضها تفرض فرضاً ، وفي بعضها الآخر يُسعى خلفها . وقد قاومها بعض المسلمين ، ورحب بها البعض الآخر ، أو أعدّوا للترحيب بها ، أو رحبوا بها تدريجياً ، وأخيراً راح الكثيرون من المسلمين ينظرون اليها على أنها شيء مسلّم به . وهكذا استمرّت العملية بخطى واسعة .

وكنا ذكرنا ان الغرب كان يُنظر اليه ، أولاً ، كخطر خارجي يهدد المجتمع الأسلامي . ويمكن ان يُعتبر هذا الدخول الجديد ، أي صبغ المجتمع الأسلامي بالصبغة الغربية داخلياً ، لوناً أدهى وأمر للخطر ذاته : عاملاً كطابور خامس لتفسيخ روابط المجتمع من الداخل . ثم ان امكانيات تدميره للتاريخ وللمجتمع الأسلاميين يمكن ان تنذر اولئك الذين ينظرون الى هذين الأمرين كتنفيذ وتضمين لفروض الله كما عرفت في الحقبة الكلاسيكية . وسنرى ان هذا الموقف من الاصطباغ بالصبغة الغربية قد برهن في عقود السنوات الأخيرة على عنفه وشدته . أما الآن فاهتمامنا يتوقف على الأشارة إلى ان سلوكاً مختلفاً قد أخذ يعبر عن نفسه الى جانب السلوك الأول لفترة من الزمن ، وهو ذلك السلوك الذي يرحب بالتحررية الغربية ، فعلاً ان لم يكن اسماً ، والذي يسعى الى دمجها في الأسلام او التأليف بينها .

ولقد كان الانسجام ، في حالات كثيرة ، مسموحاً به اكثر من كونه انسجاماً خلاقاً . وكان يتاح للمرء ان يكون مسلماً ومفكراً متحرراً على الطريقة الغربية معاً دون تناقض ، ولكن دون توليد أي اسلوب جديد يمكن ان يؤدي إلى احلام جديدة بناءة ، ومغامرات جديدة . وينطبق ذلك أيضاً على الحركات الأكثر وطنية والتي يمكن ان تعتنق في سبيل الأسلام السبيل العقلي الساري في التراث التاريخي . وهذا يقدم البرهان على ان الأسلام الموحى به والعقل متناسبان متلائمان ، وهو برهان لم تكن الحاجة اليه طاغية بهذا الشكل لقرون عديدة خلت . بيد ان هذه الحركات قلّما توقعت من العقل ان يولّد حقيقة دينية جديدة ، ولا نظرت الى مثل هذه الحقيقة على أنها ، في جوهرها ، مقدسة ؛ ومع ذلك فقد تمت بعض الأعمال الأصيلة الخطيرة ، ذات القيمة البناءة التي لم تستهلك حتى اليوم .

التحررية — ونحن نستخدم هذا التعبير بمعناه الواسع — ليست نظاماً قائماً بالفطرة ، وليست بذات فحوى معينة ، او حتى اتجاه مقصود . كذلك نرى ان التحررية الأسلامية قد أوضحت أشكالاً عديدة ، مُضفية على نفسها ، كما يجب ان تُضفي ، الصفة الفردية لأشخاص مختلفين ، منحوها التعبير ، وتقبلوا اخلاصها ووفاءها . ومن هؤلاء حاجي آغُس سليم (١٨٨٤—١٩٥٥) وغيره في اندونيسيه ، والسير سيد احمد خان (١٨١٧ — ١٨٩٨) وحركة عليكره في الهند ، والداعي الشهير الى الحياة العصرية أمير علي (١٨٤٩ — ١٩٢٨) من جهة ، وغيره من المفكرين امثال شبلي (١٨٥٧ — ١٩١٤) وأبي الكلام آزاد (١٨٨٨ — ١٩٥٨) من جهة اخرى : والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ — ١٩٠٥) في العالم العربي . ويلحق بهم من رجال العقل نفر آخر كطه حسين (١٨٩١ —) ، وسنغولاجي (١٨٩٠ — ١٩٤٣) وغيره في ايران (٣٢) وشناصي (١٨٢٤ — ١٨٧١) ونامق كمال (١٨٤٠ — ١٨٨٨) وعبد الحق (١٨٥١ — ١٩٣٧) وتوفيق فكرت (١٨٧٠ — ١٩١٥) من بين الكثيرين في تركيا . وقد أوضح هؤلاء بعض نواحي هذا

التطور الواسع الانتشار (٣٣) لا جميعها .

ولا ريب ان المسلم الذي ينشأ اليوم في عالم كان اولئك الرجال قد فكّروا وكتبوا فيه ،إنما هو في وضع يختلف ، دينياً،عن وضع أسلافه قبل مائة عام ؛ فلديه من وسائل تفسير الأسلام ومعرفة الله والعالم ونفسه ما يختلف كثيراً عن الوسائل التي يمكن ان يراها محيطة به ، لو ان الدين كان مجرداً من عملهم ونشاطهم ، وماثلا لهم كما كان عليه من قبل . لقد كان ما حققه كل واحد بمفرده من اولئك الرجال شيئاً عظيماً فكيف باعمالهم الأخاذة المثيرة الضرورية التي تعتبر خطوة هامة في المغامرة الروحية والعقلية للاسلام .

وقد يكون من الخير ان ينظر الى أعمالهم على أنها أعمال لم تظهر اهميتها كاملة بعد . فالخطوة الثانية في التطور الأسلامي قد تكون قضية تأثر على نطاق أوسع واستيراد من الخارج أكبر وأعمق . وقد يوئثر ذلك في الجماعات المركزية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الديني ؛ بينما التحررية والصيغ قد كانت على ما لها من فعالية أمراً خارجياً من وجهة دينية . ونوع هذا التطور متوقف اصلا على الموقف الذي سيتخذه المجتمع او بعض اجزائه من حيث أخذه بعين الاعتبار الجدي اعمال المفكرين المتحررين ونشرها او الانقلاب عليها واهمالها . وفي الحالة الاولى يتوقف نوع التطور على مدى السير على خطى اولئك المفكرين في الاستقصاء ثم جمع هذه النتائج جمعاً قوياً مخلصاً في اطار الايمان .

ومهما كان الأمر ، فهذه قضية تتعلق بالمستقبل وبالمسلمين . واننا لا نضع ذلك جانباً وحسب ، وإنما لن نفحص ، في عجالتنا هذه ، ما نتج عن ذلك في الماضي بدقة . فهذا شيء يستغرق ميداناً رحيباً جداً ، حتى لو قصرنا دراستنا على بعض الأمثال الايضاحية لأعمال الحركة التحررية الأسلامية ، او تتبعنا تطورها العام كحركة من الحركات . ولقد جئنا ، في الواقع ، على شيء من ذلك . فقد سبق لنا في احدى المناسبات ان عالجنا الناحية الهندية (٣٤) من الموضوع ، وان كانت معالجة غير وافية . أما ما فعله البروفسور غب فقد كان

أهم من ذلك ، حيث أعطى للمسلمين وللأجانب تحليلاً تصويرياً للحركة العصرية على نطاق واسع ، مع التأكيد على المجال العربي (٣٥) . أما التطورات الايرانية (٣٦) ، والأندونيسيه (٣٧) فقد بقيت في حاجة الى الدراسة . وكذلك التطورات التركية التي كانت ، من بعض الوجوه ، اكثر التطورات نجاحاً (٣٨) .

هذا ، ويجب علينا ان نترك لغيرنا من الباحثين دراسة التاريخ الشامل للحركة التحررية الشاملة ، او نتركها لوقت آخر . وعلينا هنا ان نقتنع بملاحظات معينة على علاقة تلك الحركة بالمجرى الرئيسي للانبعاث الأسلامي . ثم نحاول ان نعالج المشكلة الأساسية الخاصة بالتحررية ، والتي لا بد ان تقابل الباحث في شؤون العالم الأسلامي المعاصر ، ونعني تأخرها الأخير . أما ما يتعلق بالأسلام اليوم ، فالذي يحتاج الى شرح وايضاح ، هو ان التحررية الفكرية ، التي تجلت في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، آخذة في الضعف والوهن مع مرور الأيام . الا في تركيا ، وربما في اندونيسيه .

وواجب علينا ان نميز بين الأشخاص ، والقيم الرئيسية (والأفكار والنظم) والقيم الدينية الشكلية (من افكار ونظم) . ونحن نرى ان التداخل بين اهل التحررية والحركة نفسها والأسلام كانت علاقات دقيقة ، وفي بعض الأحيان وثيقة ولكن ليس دائماً . وقد كان ، ولا يزال ثمة عدد كبير من أحرار الفكر المسلمين . وكان هنالك قدر وافر من التفسير التحرري للاسلام ولكن شرح الأسلام او المسلمين للتحررية قليل نسبياً .

ولنتقص ذلك بشيء من الأسهاب .

لقد مضت حتى اليوم بضعة أجيال على عدد كبير جداً من المسلمين ، قد يكون متزايداً ، وهم يعيشون حياتهم كأفراد ، ويرعون الطموح لأنفسهم ولمجتمعاتهم ، ويعملون الفكر على اسس تحررية مفهومة . وقد كانوا يلتقون ، كافراد ، ويندمجون مع ذوي التحرر الفكري في الديانات الاخرى على أسس من المساواة الشخصية والاطمئنان والفهم المتبادل .

مثل هؤلاء الرجال لم يكونوا عديدين فحسب ، وانما كانوا ذوي أهمية

عظيمة . فقد كان منهم الأكفاء لتبوء مكان الزعامة في مجتمعاتهم في كل حقل من الحقول (باستثناء الحقل الديني) . وهم لم يملأوا معظم الفراغ في المعاهد التعليمية فحسب ، وإنما شغلوا في الواقع كبريات الوظائف ، وألفوا الكتب الكثيرة العدد ، وحرروا الصحف الرئيسية . وهم كذلك في الوقت الحاضر يشغلون المراكز الحكومية في كل دولة من دول المسلمين .

وملاحظتنا انه كلما ارتفعت مكانة المسلم في الزعامة في القرن الحالي ، كلما ازداد حرية في الفكر عموماً . هذه الملاحظة فيها خطأ قليل . فالأحرار ، وان كانوا اقلية ، كادوا يصبحون أقلية مسيطرة قليلاً او كثيراً في انحاء العالم الأسلامي الحديث .

هنا نقول اذا كان ذوو التحرر الفكري أقوياء الى هذا الحد ، فلماذا تكون حركة التحرر ضعيفة اذن ؟ من أين جاء الضعف التدريجي في المجتمع الأسلامي للأفكار والتصرفات والمعتقدات والولاءات التي أوضحت المظهر المميز لهذه الجماعة المتحررة وايدته ؟ ربما حصلنا على تفسير ذلك اذا ما عدنا الى النظرة الأسلامية . اذ ان ظهور هذه العقيدة وانحلالها الحاضر يبد وان لنا بشكل واضح ، حدثين هامين في الانبعاث التدريجي للاسلام في العصور الحديثة ، كقوة وكمجتمع . وعلى الأقل يجب علينا ان نستقصي مدى استقلال عقيدة التحرر الجديدة عن الأسلام ومدى اتصالها به . وسنلاحظ انه مهما كثر وتوثق ارتباطها به ، فالظاهر أنها لم تندمج به ولم تكن متممة له .

وقبل ان نتابع دراستنا ، هناك تمييز آخر بين الآراء التي هي على مستوى نظري محض ، وبين الآراء العاملة المشحونة بالقوة والولاء الشخصي المسيّر . وسنرى ان هذا التمييز ليس هو تماماً نفس التمييز بين الحركة التحررية الدخيلة وتلك التي لها علاقة بالأسلام ، ومع ذلك فالحركتان متقاربتان .

ولقد قامت في السابق حركة تحررية طارئة قام بها احرار مسلمون وان كانت الحركة غربية . وقد استمر وجودها الى حد انها شخصت وضعاً كان اعداده من عمل الغربيين . وهكذا يقول أمير علي (٣٩) الذي يعتبر من بعض النواحي

أعظم هؤلاء ، ان غبون قد « استرقه » قبل ان يبلغ الثانية عشرة،وانه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى كان قد قرأ معظم ما وضعه شكسبير وملتون وكيتس وبيرون ولونغفلووغيرهم من الشعراء ، بالأضافة الى روايات ثكاري وسكوت و « حفظ شلي عن ظهر قلب تقريباً » (٤٠) . وشبيهاً بذلك نرى ان روايات توفيق الحكيم تقرأ كأنها مترجمة عن الفرنسية . ولهذا نرى ان لا أعداء الحركة التحررية في الأسلام ولا اصدقاءها يمكنهم التفكير في ان ينكروا أنها في الستين سنة الأخيرة تدين بالكثير للتحررية الاوروبية .

أما القيم التي استوعبت فكانت في كثير من الحالات قيماً حقيقية مثمرة ؛ فقد الهمت تحرراً صحيحاً خلاقاً في طبع الأفراد وفكرهم وعملهم . وفي حالات معينة اخرى نرى ان هذه العقائدية المستمدة من الغرب قد قُبلت دون ان تصبح ملكاً خاصاً . فهي لم تبعث اي حماس ، وانما حملت أتباعها المستسلمين في تيار تدفق حول الشخصية ، دون ان ينفذ الى أعماقها .

وفي كلا الحالتين بقي الأشخاص مسلمين بصورة واضحة . أما في الحالة الثانية فلا ريب ان الولاء الديني قد كان الى حين ، شأنه شأن الولاء للتحررية فاتراً ، وان استطاع اخيراً ان يتحرك مرة ثانية . وأما في الحالة الأولى فان الذين ساهموا فيها بعنف قد أضفوا على حركتهم تعبيراً فكرياً في اسلام متحرر . وأفضل مثال نضربه ثانية أمير علي ، الذي قد يعتبر كتابه النفيس « روح الأسلام » Spirit of Islam (٤١) أعظم عمل فردي في هذا الاتجاه كله . ومن الكتب المشرقة بهذا الصدد في العالم العربي سير النبي الكثيرة التي ظهرت في العقد الرابع من هذا القرن بأقلام طه حسين وهيكل والعقاد وغيرهم (٤٢) . وهكذا اكتسبت النظرة الجديدة الخاصة بهذه الجماعة تفسيراً اسلامياً اصيلاً منظماً فربط بين تحررها الفكري وبين اسلاميتها ليس بوضع الأمرين الواحد قبالة الآخر فحسب،وانما من حيث الفحوى والشكل . ولا شك أننا نرى هنا نظاماً خلاقاً .

بيد ان هذه العقائدية رغم ما لها من تأثير لم تبرهن على أنها ناقلة لعدوى

او ملهمة ، أو حتى مؤيدة . لقد أثارت الأعجاب والتقدير (٤٣) ، لكنها لم تكن مقنعة . ولو تفحصها المرء عن قرب لاكتشف أنها ليست تحرراً فكرياً سلامياً . وقد يصعب على الانسان ان يفكر بعمل رئيسي او كتاب مهم يعرض فيه مؤلف مسلم التحررية كمسلك مستقل او ملهم ذي قيم جوهرية قوية دافعة (٤٤) . ولكنه يستطيع ان يشير الى الكثيرين ممن أوضحوا الأسلام كقوة محررة ، فينالون بذلك الثناء والاستحسان لا للولاء . ان شرح التراث اشتمل على نتائج لا على مقدمات التحرر الفكري . وقد كان ذلك الشرح كافياً بالنسبة الى اولئك الذين كانوا قد اقتبسوا القيم الفكرية التحررية من مصادر اخرى ، الا أنه لم يكن الوسيلة لتلقين تلك القيم الى القارئ منذ البداية . فالحركة لم تخدم في مجال الحض على بعث اصلاح خلاق ، أو على إنعاش الولاء المضمون للقيم الأسلامية .

وكان هنالك حركة تحررية اسلامية اخرى مست مركز الزخم في الدوافع الأسلامية ، ونفذت الى أعماق قلوب المسلمين . ولدينا تعميم يظهر تاريخياً أنه صحيح ، وهو ان اولئك الذين استلهموا وحيهم في حركة التحرر الفكري من الغرب ، انما حققوا نتائج كانت اكثر تحرراً ، بينما اولئك الذين استلهموا وحيهم من الماضي الأسلامي ، إنما حققوا نتائج كانت أطول عمراً ، وأبعد نفاذاً ، وأعمق بذوراً . فقد كان محمد عبده مثلاً أقل كياسة ، وأقل اتقاناً ، وأقل طلاوة وسحراً في «عصريته»(٤٥) من امير علي أو خليفة عبدالحكيم (١٨٩٤ ـ ١٩٥٩) (٤٦) ، ولكنه كان أبعث منهما كثيراً على النشاط والحركة . وكذلك نرى ان عبيد الله سندي ، وأبوالكلام آزاد في الهند ، ورشيد في طهران ورشيد رضا في القاهرة كانوا أقل انتاجاً للكتب القيمة من خودا بخش او يوسف علي أو عباس إقبال أو أحمد أمين ، ولكنهم كانوا أشد إثارة وأبعث إلى العمل (٤٧) .

ولرب سائل يسأل عن فائدة الجمع بين هذه التطورات المختلفة تحت عنوان واحد . ترى أليس من الأفضل التفريق على الأقل بين التحررية ذات الصبغة الغربية ، وحركة الأصلاح الحديث الوطنية ؟ ومع ذلك فللمرء

مبررات ، ان لم يكن مجبراً على ذلك ، في معالجة الحركتين معاً على اساس اعتبارين اثنين على الأقل . الأول له علاقة بطبيعة القيم التحررية نفسها ، كاهتمام كل انسان بشخصيته كفرد ، وقدرتها المتميزة على النمو ، وحريتها الفائقة ، ومسؤوليتها الداخلية ، واهتمام المرء بان يرضي عقله المفكر بكل الأنظمة ، والسلطة العامة ؛ ونحن نعتقد انّ هذه القيم ان هي ، في الواقع ، الاّ قيم عالمية ، مهما كان شأن بعض « الحركات » التحررية المعينة مما يعود الى العصر الفكتوري وغيرها . ان النماذج الشكلية للاراء التحررية لها تواريخ محدودة ، أما مواقف التحرر الفكري فيجب ان يعترف بها كما هي أيان تقع وتحدث .

ثانياً ان الاتجاهين في التاريخ الأسلامي قد تداخلا بعضهما ببعض في الواقع لا في النتائج المتشعبة في الجماعة وحسب ، وانما كذلك في الحالات الفردية . وكان تأثير كلا الطابعين في الأجيال الطالعة تأثيراً واسعاً ، وغير مختلف على وجه الأجمال . والحقيقة ان الزعماء أنفسهم لم يجعلاهما متباينين . ان طه حسين المفكر تفكيراً حراً على الطريقة الغربية كان ، قبل دراسته في باريس ، من تلاميذ العقلي الأسلامي محمد عبده . وخلاف ذلك كان العقلي الأسلامي الهندي شبلي ، بادئ ذي بدء ، تلميذاً للسير سيّد وهو غربي الفكر ، وفي كلا الحالتين كان التأثير الأول بيّناً واضحاً .

والواقع ان الباحث لو قسّم اولئك الى فريقين لصعب عليه ان يقرر الى أي الفريقين يتوجب عليه ان يضم زعيماً كبيراً مثل السير سيّد (٤٨) . وفي بعض الحالات ، نجد ان مسلماً ما ، من رجال المدرسة القديمة ، يكاد لا يعرف شيئاً من اللغة الانجليزية ، وهو يقبل راضياً بان يوسم بالوهابية ، ومع ذلك فقد يكون عمله الكبير نقله الملحّ للأساليب الغربية الحرّة الى الجماعة بصورة واضحة بيّنة .

وعلاوة على ذلك فلكي نصل الى أهدافنا يجب ان يقارن الأتجاه العملي للاصلاح الأسلامي المتحرر الوطني ، بالاتجاه الفكري ذي الصبغة الغربية . وهذه نقطة سلبية الاّ أنها نقطة مهمة قصرت أيضاً عن ان تؤدي الى أساليب فعّالة قابلة للتحويل في الولاء للقيم الاسلامية والولاء للتحررية . ففي الحالة

الأولى حققت الزعماء ، كأفراد ، نظاماً تركيبياً فكرياً لأنفسهم ، الا أنهم لم يستطيعوا ان يضيفوا عليها التعبير الذي يمكن ان يحفز الآخرين على الاستمرار في أعمالهم الخلاقة .

لقد مثل السير سيد الأسلام المتحرر بقوة أشد من قدرته على صياغته . وكان مسلماً يعمل على تحقيق قيم التحرر بنشاط واخلاص ، ومع ذلك لم ينجح في اعطاء جيله او من جاء بعده ايضاحاً للأسلام يشمل تلك القيم بصورة متممة .

وهذا الكلام ينطبق ، كذلك ، على محمد عبده . لقد كانت الروح في تعاليمه روحاً تحررية بعمق وشدة ، ومع ذلك فان المحصول المنجز من عمله الذي نقله الى الآخرين ، لا يشتمل الا على القليل من تلك الناحية . وقد رأينا ان العرض الفكري الذي قام به اولئك الذين اصطبغوا بالصبغة الغربية ، انما كان ينقصه القوة والاندفاع ؛ وأما عمل المصلحين القوي العنيف فقد كان ينقصه العرض المنظم الفعال .

وبالايجاز فاننا نعزو انحطاط التحررية في الأسلام الحديث ، لحد كبير ، الى ان مثل هذه الحركة ، كما تم تحقيقها سواء أكان ذلك اساسياً من مصدر خارجي او مصدر داخلي ، وسواء كان اساسياً أيضاً فكراً أم عملاً ، لم توضع في اسلوب منظم بعد بطريقة تصور حقيقتها الدافعة المحركة كما لو كانت منبعثة من الدين الأسلامي (٤٩) .

ويعني هذا أنها لم تنسق بطريقة تجعلها من الناحية النظرية آمرة للمسلم مسيرة له ولا هي متحدة من الناحية العملية — وخاصة تلك المتعلقة بالعبادة — بطريقة تعطي بها قوة دينية الى اولئك المقتنعين بها عقلياً . لقد كان زعماء المجتمع المتحررون فكرياً غير مزودين الا بالقليل من الأسس الدينية الملائمة لحياتهم وافكارهم ؛ فالجهاز الأسلامي لم يسر معهم جنباً إلى جنب ، بينما نجدهم قد واكبوا موكب الحياة العصرية . أما النتيجة فلم تكن عجزهم عن نقل رؤاهم الى الآخرين فحسب ، ولكنهم كذلك في اوقات الشدة لم يجدوا الشجاعة والسلامة اللازمتين للمحاربة في سبيل رؤاهم هذه .

لقد كان تحليلنا حتى الآن يدور حول المبادئ ، ويعالج العلاقة بين العقائدية التي انفصلت وبين الأسلام من حيث انه كنظام. ونعتقد أن ذلك أمر هام بالنسبة إلى ادراكنا الأمور. بيد أن التطور يستوفي شرحاً، ويتضح عندما ينقلب البحث لمعالجة القواعد الجديدة بالنسبة الى حركة الأسلام الحقيقية في التاريخ الحديث – وهي الاندفاع نحو الانبعاث الدنيوي . وفي الحقيقة فان استخدام المجتمع للأفكار والاتجاهات التي أدخلت ، انما كان تعبيراً عن الصفات الملازمة للتحررية ، اكثر منه تعبيراً عن الحاجات والغايات التي يشعر بها المجتمع . وما كان أخذه بهذه الناحية أو تلك من الحياة العصرية ، الا أمراً يتعلق الى حد كبير بتطوره الحقيقي .

هذا ، ولو عدنا الى موضوعنا الرئيسي ، ونحن نرى ان المسألة الحديثة الجوهرية للأسلام ، انما هي رد الاعتبار الذاتي الدنيوي له ، لاعتبرنا تطور التحررية نشاطاً مصحوباً بغاية عملية . وهذا ينطبق ، جزئياً ، على القادة الأحرار . فهؤلاء ، كما رأينا ، قد تعهدوا القيم الجديدة والتزموها التزاماً أصيلاً وفياً في بعض الحالات . أما الذين لحقوا بهم فقد رأوا عموماً أن التحررية او ناحية معينة منها . إنما هو على الأقل أداة نافعة في صقل المجتمع الأسلامي صقلاً جديداً. وكنا قد لاحظنا سابقاً ان بعض المسلمين يعتبرون المذهب العقلي ، أو نزعة احياء الثقافات القديمة ، او الاصطباغ بالصبغة الغربية ، واشباه ذلك ، اخطاراً ممزقة للعملية السائرة الرامية الى تحقيق المثالية الأسلامية على الأرض . أما البعض الآخر فلا يوافقون على ذلك . انهم يشعرون او يرون ، امابادراك واع او بقبول ، ان استخدام واحدة من تلك النزعات قد يكون وسيلة فعالة للقيام بالواجب . وكان هناك من يؤكد ان تبني تلك النزعات والعمل بموجبها ضروري حتى يستطيع المجتمع الأسلامي ان يعود الى سابق قوته .

وكأن شيئاً من هذا يشبه في بعض وجوهه صفات التحررية الأسلامية في تركيا (٥١) . ولا ريب ان هذه الحركة التحررية قلما أظلمت في معظم العالم الأسلامي ، بل انها في بعض الأحايين أثارت الباعث الجوهري للمحاولات الرامية الى النفخ في المجتمع الأسلامي للوقوف في وجه التعدّي

الخارجي ولاستعادة العظمة السابقة .

هذا ، ويتجلى مسلك الجماعة فيما انتقت ومارست ، وفي التطور الذي أضفته على العمل الذي أنجز . وللتمثيل على ذلك فان الجماعة الأسلامية الهندية قبلت (على مضض) إدخال السير سيّد للتعليم الانكليزي . ولكنها أصرت على ان درس الأسلام (٥١) في كلية سير سيّد لا يتم باللغة الانكليزية ولا يخضع لآراء سير سيد وافكاره . وقد أصغت الجماعة لدعوته الرامية الى اجراء اصلاح اجتماعي حر (٥٢) ، لكنها رفضت محاولته تفسير القرآن تفسيراً حرّاً (٥٣) . أما دعوة محمد عبده المخلصة المثيرة لتخليص الأسلام من أصفاد التقليد ، فقد أدّت إلى خطوات فردية مرموقة في عالم الفكر . بيد أنه كان لها تأثير أشد في (السلفية) او حركة (المنار) التي قبلت راضية بالتأثير الوهابي ، حيث أدّت الى انعاش نشاط الأصوليين .

والواقع ان المرء يستطيع ان يزيد في تعميم هذه الأمور . ان التحررية التي ظهرت في العالم الأسلامي ، وبصورة رئيسية قبل الحرب العالمية الأولى ، انما كانت في الحالة التي لا تتعلق بالأسلام ، تميل إلى الضعف واللاخلق والجمود . وأما في الحالة التي كان لها علاقة بالأسلام ، والتي تشربتها الجماعة وانتفعت بها ، فقد كانت تميل الى أن تصبح ثانوية بالنسبة للأهداف الأسلامية . والواقع ان تكييف التحررية للاسلام كان أقل بكثير من تكييف الأسلام لها . وقد خدمت الحركة ، وخاصة في نزعتها الرامية الى احياء الثقافة القديمة ، في تقوية هذا الاهتمام الكبير بهذا العالم في النظرة الأسلامية . وساعدت في تركيز الالهام الديني على البرامج الدنيوية — كالحركات القومية التي هي عنوان بحثنا القادم . ولكن في عملية التبعية هذه نجد انها تكيفت لا بل تحولت . أما العقل الذي اصر المفكرون الاحرار على اللجوء اليه ، فقد استخدم في الدفاع عن الدين . وتحولت الحرية التي كان مضغوطاً عليها ، والتي أخذوا بتمجيدها وتعظيمها ، إلى تنشيط التصميم الذاتي في المجتمع دون نظام او ترتيب . وبكلمة مختصرة نقول ان الناحية العقلية في التحررية قد تبلورت في الانتاج الفكري

الاعتذاري ، كما تحولت الناحية العملية الى قوى حيوية ديناميكية .
فالحركات الوطنية والانتاج الفكري الاعتذاري والقوى المحركة الدافعة هي، كما قلنا، الاتجاهات الجديدة الشهيرة الثلاثة للأسلام الحديث ، وسنعالج هذه الاتجاهات الثلاثة بعد قليل . والآن ، وقبل ان ننهي الحديث عن انحطاط التحررية ، يجب علينا ان نشير الى عامل كبير نهائي : الغرب . فقد قلنا ان نهوض اوروبا ، مع حركة الغرب التحررية ، إنما كان في نهاية القرن التاسع عشر واضح الأهمية والأثر في ظهور التحررية الأسلامية . وفي انحطاط هذه الحركة الثانية المتأخر ليس من الصعب ان نتبين النفوذ الغربي كذلك .

فمن ناحية نرى انه كان في الغرب نفسه بعد الحرب العالمية الاولى ضعف كبير في التقاليد التحررية. أما أسباب ذلك فدقيقة ومعقدة، ولا نستطيع ان نتطرق اليها هنا . بيد ان من الجدير بالملاحظة ان الكثيرين في شتى أنحاء العالم قد رأوا ان التحررية قد برهنت على أنها أعجز في الأزمات الشديدة من ان تكبح عواطف الناس او تتحمل أعباء كربهم وغمهم .

ومن ناحية ثانية كان هنالك ، كذلك ، انحطاط واضح في هيبة الغرب على العموم . فقد تحدّى اليابانيون التفوّق الغربي في انتصارهم على روسيا الأمبراطورية عام ١٩٠٥ . أما سلطة اوروبا المعنوية فقد أنزلت بها ضربة خطيرة خلال الحرب العالمية الأولى ، وما لبثت ان تصدعت تلك السلطة في الحرب العالمية الثانية (٥٤) وكان هنالك، بطبيعة الحال، كثير من الخطأ في تفسير الأمور وكثير من سوء عرضها ، أضف إلى ذلك ان الحضارات الاخرى لم تكن أكثر نجاحاً في فهم القيم الحقيقية او الدوافع الداخلية للغرب ، من الغرب في فهمه للقيم الحقيقية لتلك الحضارات ودوافعها الداخلية . ومهما كان الأمر ، فان القليلين من الغربيين هم الذين يلمحون ما لثقافتهم من احترام ضئيل في الشرق اليوم :

والواقع ، اننا بلغنا الموقف الذي تعتبر فيه صلة الغرب بالتحررية — او بأي اتجاه منها — هي نفسها حجة عليه : فقد قووم الغرب من أجل تسلطه

الاقتصادي والسياسي وبسبب خطره المكشوف للمجتمع الاسلامي ، وهو خطر اساسه القوة ، وغيره من المجتمعات الشرقية . أما الميزة الذاتية لنوع حياته ، وخاصة تحرريته ، فقد كانت موضع اعجاب كبير وتقدير . وكان هنالك اعتقاد عام ان التحررية في تناقض مع الاستعمار الغربي ، كما أنه كان حليفاً وصديقاً للشعوب الشرقية ، والشعوب الخاضعة للحكم الغربي . أما اليوم فقد تغير ذلك تغيراً كبيراً . ان الغرب في الوقت الحاضر ليس مخيفاً فحسب ، وانما هو مكروه أيضاً . والنفور ليس من أسلحته فقط ، وإنما من روحه كذلك . وقد أثار هذا الشعور وهيّجه انتقال الزعامة الغربية من أناس الى آخرين بعد الحرب العالمية الثانية . ففي القوة والتعاظم والخشونة بدت أميركا للكثيرين من الشرقيين أنها شالت بالأخطار والنقص ، وقللت من منزلة الفضائل التي عرفها التقليد الاوروبي .

وإذا كان المظهر السائد اليوم في شؤون الكرة الأرضية هو قضية التوسع الشيوعي فان حركة مناهضة الغرب العميقة المريرة المتزايدة في معظم أنحاء العالم ستكون في الغد منافساً بعيد الأثر :

ثالثاً ، كان هنالك خيبة أمل في العلاقات الخاصة بين الأسلام والتحررية الغربية نفسها . وقد رأينا ان الكثيرين من المسلمين أخذوا بحركة التحرر الفكري بروح من الأمل او الاعتقاد بان الغرب ؛ أو العقل ، او حركة التحرر الفكري الغربية ، ستبرهن على مساعدتها في المسعى الرئيسي الرامي الى اعادة بناء المجتمع الأسلامي ، وفي تنسيق التاريخ الأسلامي ، مرة ثانية ، ووضعه على طريق التحقيق والانجاز . لقد كانت هذه امالاً خادعة . ففي العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، كان احرار الفكر المسلمين ، على قلتهم في مجتمعاتهم ، يرون أن التعاون مع احرار الفكر (الأكثر تفاؤلاً) في اوروبة ، يمكن ان يؤدي سريعاً الى خلق عالم جديد جريئ . ان هذا التعاون او العون لا يبدو أنه على وشك الظهور . ثم ان تقدم حركة التحرر الفكري في ديار الأسلام لم يبد أنها انعكست في تحقيق ما قدمت من وعود للعالم الخارجي ، وخاصة للأسلام

في هذه الحالة .

وكان الغرب يبدو كأنه، باستثناء أفراد قلائل، يواصل وقفة غير المكترث ، او حتى وقفة المناهض للشعوب الأسلامية ، او لشخصيتهم الجماعية على الأقل . أما من الناحية السياسية فقد كان الغرب مصمماً على المحافظة على السيطرة الاستعمارية ، وأما من الناحية الاقتصادية فقد بقي ضغطه ثقيلاً شديد الوطأة (٥٥) . وكذلك استمر اعجابه بنفسه من الناحية الثقافية. وفي الوقت الذي راح فيه بعض العلماء والشارحين يسعون على مهل، وبكد شديد ، جاهدين في سبيل ادراك أدق للتراث الأسلامي وشرح اكثر تقديراً له فانهم لم يستطيعوا ان يجاروا الاحتكاك المتزايد . كما وان ما اكتشفه المسلمون في الغرب إنما كان في معظمه اكتشافاً مريراً للنفور الروحي الغربي من الأسلام . ولقد كان الشعور المرير بهذا النفور جاداً مرهفاً في العالم العربي . وقد تجلى أخيراً بكرهم للصهيونية . وعلى العموم أصبح حتى المسلمون المصطبغون بالصبغة الغربية يعتقدون ، تدريجياً ، بأن أي بناء جديد لمجتمعهم الأسلامي ، انما يجب ان يقوموا به أنفسهم ، دون مساعدة ، لا بل ضد ضغط المسيحية .

ويستشف من هذا نزعة تنظر الى التحررية كقوة يمكن ان تكون عوناً للمسلمين اكثر من كونها موقفاً قد يساعدون أنفسهم بوساطته . ولعل الاول احق بأن يسبق. وعلى كل حال فان ذلك الاعتقاد لم يؤد الى كتبه فقط عدم المبالاة السائد في الحركة التحررية نحو الاسلام . فحيثما كان الطلب واضحاً ، تزايد الشعور في العالم الأسلامي بأن القليل الذي قُدّم انما كان ذا قيمة حقيقية قليلة في مجال ايقاف التفتت او النخر الذي يهدد المجتمع الأسلامي بصورة متزايدة . وكان قادة الغرب العلمانيون يزعمون (وهم لا يزالون يؤكدون زعمهم) ان احرار الفكر المسلمين يجب ان يكونوا علمانيين ويقللون من اهمية العنصر الأسلامي في مجتمعهم . أما أصحاب التحرّر الفكري من الدينيين الغربيين ، حتى ولو لم يكونوا مسيحيين تماماً ، يرون ان المسلمين يجب ان يكونوا فرديين بحيث يقللون من شأن العنصر الاجتماعي في دينهم (٥٦)

(اكثر المبشرين يميلون بعد الى مثل هذا الرأي . فالتحررية المسيحية لم تصل بعد إلى حد ادراك قيمة دينية في خدمة الأسلام مثل هذه القيمة) والتحررية الغربية لا يبدو أنها تتجه بنفسها إلى الأسلام بطريقة يمكن ان تساهم في حل القضية الحديثة الأساسية للأسلام .

وثمة شيء مماثل ينطبق على الاستشراق ، او بمعنى آخر تطبيق العقل على حقائق او مدلولات الأسلام . وقد أدرك بعضهم ان هنالك دَيْناً كبيراً تدين به المعرفة الأسلامية الى المعرفة الغربية في هذا الحقل كما ان الكثيرين وجدوا أن بعضاً مختاراً من نتائجها ينفعهم في اهداف انتاجهم الفكري ، وخاصة في تمجيد الماضي الأسلامي . وقد حظي بعض الكتب في هذا الميدان بتقدير عميق . ولكن أعمال أصحاب الدراسات الأسلامية من الغربيين ، التي لم تكن دائماً بناءة وتدعو الى الاحترام ، قد ظهرت للكثيرين من المسلمين انها في اتجاهها الرئيسي محطمة للأسلام ، وانها تهجم وخطر يهدد الدين (٥٧) .

واخيراً بقيت حقيقة أساسية ، وهي اللامبالاة الظاهرة في البلدان الأسلامية ازاء استيراد النظم المتحررة ، من الديمقراطية البرلمانية الى السباحة المختلطة . لا بل ان عمل الانظمة التعليمية « المتحررة » كان عرضة للاتهام الخطير . ويعزو المراقبون الغربيون هذا الاخفاق الى عجز المجتمعات في فهم والتزام المبادئ التي تقوم عليها تلك النظم . وانه لاخفاق لا بد منه في وضع أشكال خارجية موضع العمل دون توفر الاخلاص الداخلي في النفس . ويستدل من ذلك على الحاجة الى حركة تحرر فكري أعمق واكثر لا أضحل وأقل . غير ان الكثيرين في المجتمعات الأسلامية نفسها قد انتهوا الى نتيجة معاكسة بشعورهم ان هذه الأساليب غير الأسلامية قد جُربت ووُجدت انها غير وافية بالمرام . وليس صعباً على أصحاب المدرسة القائلة بوجوب الرجوع الى الأسلام ان تجادل وتدعم رأيها بأن التاريخ الحديث للمجتمعات الأسلامية قد أظهر عدم جدوى حركة التحرر الفكري وعجزها عن قيادة المسلمين عملياً الى العدالة الاجتماعية او الى الحياة الفاضلة . والذين ينكرون ان الحاجة ماسة الى شيء جديد لحركة التوليد

التي يحتاجها المجتمع الأسلامي ، كما نحتاج لها جميعاً هم قلة سواء أكان هؤلاء شيوعيين أم غربيين ، دينيين ام علمانيين ام متحررين فكرياً الى غير ذلك .

ومهما كان التفسير فان الحقيقة العامة هي ان التحررية في الأسلام قد تضاءلت تضاؤلاً كبيراً خلال ربع القرن الماضي او نحو ذلك . أما في بعض المناطق فهناك ما يدعو المرء الى القول بأنها قد تلاشت .

على ان للاتجاه العام استثناآت ، او استثناآت ظاهرة . وفي طليعة هذه كما هي الحال دائماً ، تركيا . ونحن لا نستطيع إن نتتبع تاريخياً الحالة التركية الفريدة في الأهمية والنوعية التي لايمكن تقصيها هنا ... وكذلك في الهند، بعد تقسيمها ، نجد شيئاً هاماً يتطور . فالجماعة الاسلامية في الهند قد وجدت نفسها عام ١٩٤٧ مجردة من الخيار بصورة مفاجئة ومدمرة . أعني من الخيار في امور كانت الى وقت قصير قبل ذلك تقبل عليها بحماس . وقد ظهرت مؤخراً بوادر في بعض الفئات تدل على أنها قد تعود ولو بشيء من التردد الى مجرى التحررية أما في اندونيسيه فالظاهر ان لا ظهور التحررية الأسلامية ولا انحطاطها قد ذهب بعيداً كما ذهب في البلاد الأسلامية الاخرى . فالصفة الخاصة هناك هي ان قيم تلك الحركة — وعلى الأخص التسامح ومكانة المرأة كشخص كامل — قيم وطنية ، وعلى التعيين عند أهل جاوا (اي من قبل انتشار الأسلام هناك) . والسؤال الكبير هنا هو هل سيؤدي نهوض الأسلام الحالي في اندونيسيه الى وئام ام الى خصام مع العرف المحلي .

ويأتي مع هذه الأمثال ان قوة الحركة التحررية ومثابرتها وربما فحواها أيضاً انما تعود ، بوضوح ، الى عوامل غير اسلامية ، لم ترتبط بالأسلام ولم تجر اية محاولة لذلك . وقد نعدّل هذا الرأي ونقول انه ربما كان هنالك استثناآت ظاهرية فقط ، وبقي ان يتضح ما اذا كانت تلك المجتمعات ستطور حركة التحرر الفكري كقوة داخل الأسلام . وعلى أي حال نجد ان الحالات الاستثنائية تلك قد أكدت على أشياء اخرى . ويمكننا ان نقول بملء فينا ان التفسيرات والايضاحات المتحررة في أنحاء العالم الأسلامي قد أخلت الطريق في

مجال التطور الأسلامي الى أساليب اخرى للبناء الجديد ، سنتصدى لها الآن ، وهي تنقسم الى اقسام رئيسية ثلاثة : الحركات القومية ، وأعمال التأليف الاعتذاري ، والقوى الديناميكية .

القومية

واضح ان الحركات القومية في شتى الأقطار الأسلامية قد أصبحت حركات عنيفة داهمة ، كما ان قسماً كبيراً من طاقة العالم الأسلامي كله قد كرست للنضال الطويل في سبيل درء التسيطر الأجنبي أو زحزحته والقذف به خارجاً . وطبيعي ان هذه الحركات القومية ، هنا وهناك ، انما هي حركات كثيرة التعقيد . وهي تمت بصلة الى الحركات القومية في اوروبه ، اذ ان آراء الغرب ومدارسه الفكرية في هذا المجال قد أثرت تأثيراً عميقاً بالقلة التي تأثرت بالغرب ، والتي قادت الحركة . كما أنها تمت بصلة الى الحركات الوطنية في سائر آسيه : فمن الواضح ان هناك شيئاً كبيراً مشتركاً بين الحركات القومية الأسلامية ، والحركات القومية في الهند والصين وغيرهما . وهي الى ذلك تمت بصلة الى الحركات القومية في التاريخ الأسلامي القديم . وللتمثيل نقول ان لايران تقليداً قومياً مستمراً يرجع ثقافياً الى أيام الفردوسي ، على الأقل ، في القرن الحادي عشر ، ويعود سياسياً الى أيام الصفويين الذين أقاموا عام ١٥٠٠ دولة تعتبر من اولى دول العالم القومية . وهكذا. ومن الواضح أنه ليس من هدفنا هنا ان نعالج الحركات القومية الأسلامية بأي ضرب من ضروب التحليل التام ، او الايجاز الشافي . سننظر اليها من ناحية واحدة فقط ، وهي علاقتها بالدين الأسلامي .

وهذا ، في حد ذاته ، أمر معقد تعقيداً كافياً. وهو ليس معقداً فقط بالمعنى المهم الواضح الذي يبدو فيه ان كل قومية ، او طنية تتميز ، بالطبع ، عن غيرها جغرافياً وتاريخياً واقتصادياً الى غير ذلك ، وانما بالصفات الفردية التي تؤكدها طبيعة كل حركة. فالقومية في اندونيسيه هي اندونيسية ، بصورة لا يستطيع العرب ان يساهموا فيها ، او يفهموها فهماً تاماً . ثم ان دور الأسلام في الحركات

القومية التركية، ودوره في الحركات القومية الايرانية انما هما دوران منفصلان أصلاً وضرورة .

والتعقيد يكمن أيضاً في حقيقة اخرى وهي انه قد تطور انفرادياً وعامة ميل لاستغلال المظهرين الديني والقومي ، وان لم يتضح هذا التطور بعد .

وأول اعتبار أساسي هنا هو النظر الى الحركات القومية من ناحيتها السلبية الداهمة في اندفاعها للقذف بالسيطرة الأجنبية : وهذا الأمر لا يجاري الأسلام في نواحيه العرفية والدينية والاجتماعية الى غير ذلك فحسب ، وإنما يعتبر ، بالاضافة إلى ذلك ، من عمل نهوض الأسلام الحديث جملة وتفصيلاً . فالمحاولات التي قام بها المسلمون الأندونيسيون للتخلص من الهولنديين ، والتي قام بها المسلمون المغاربة والسوريون للتخلّص من الفرنسيين ، والتي قام بها المسلمون الهنود للتخلّص من البريطانيين ، انما كانت في الحقيقة عنصراً أساسياً أصيلاً في كل محاولات المسلمين ، عموماً ، لتوطيد اقدام الجماعة الأسلامية في العالم المعاصر . ويشابه ذلك ، الأندفاع التركي للقذف باليونان خارج بلادهم (١٩٢٢) او الاندفاع الايراني لاحباط « مجالات النفوذ » الانكليزية – الروسية (في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، والعقد الخامس من هذا القرن) . وقد كان هذان الاندفاعان أيضاً خطوة مباشرة في انعاش الأسلام الدنيوي من جديد .

وليس صحيحاً قط القول بأن العنصر الأسلامي الديني هو العنصر الوحيد في هذه الحركات . فمن الواضح ان هنالك عناصر اخرى من الاقتصاديات حتى اللغة واكثر . وليس صحيحاً أيضاً الادعاء بأن النغمة الأسلامية كانت غائبة عن المجال او متنافرة معه او غير مطابقة له .

فالعمل على رد الاعتبار للتاريخ الأسلامي ، وانتشاله من الوهدة التي انحدر اليها اقتضى حتماً القيام بوضع حد لخضوع المجتمع الاسلامي لسلطة الكافرين على انه حاجة ملحة حادة . وعلى العموم، فان اولئك الذين رغبوا في ان يروا الأسلام مسعى أو « تاريخاً قائماً » من جديد، قد ايدوا المحاولات العديدة لتحرير

شعوبه تأييداً طبيعياً موكداً.وقيادة مثل هذه الحركات ، وخاصة في مراحلها الأولى ، كان للشخصيات الدينية الكبيرة في بعض الحالات المقام الأول والقول الفصل . وقد كنا أشرنا الى اثارة جمال الدين الأفغاني للحركات القومية المحلية . ومن الأمثال الأخرى محمد عبده في مصر (٥٨) ، والديوبنديّون وأبو الكلام آزاد في الهند (٥٩) ، وأحمد دخلان في اندونيسيه (٦٠) .

وكذلك نرى انه كلما كانت القوة الدافعة في الحركات القومية دينية ، كلما زاد نفاذ الحركة الى الجماهير . وحتى حين كانت القيادة والشكل والآراء في الحركة القومية على طراز غربي ، قد يكون كثيراً او قليلاً ، فان الاتباع والمادة والانفعالات انما كانت اسلامية بصورة واضحة . (وكثيراً ما كان القادة المتأثرون بالحياة الغربية يدهشون لاكتشافهم مدى اطلاقهم للفورات الأسلامية)؛ ففي مجال مناهضة الأجانب لم يكن هنالك اختلاف بين الطرازين من القادة . بل كانوا على العكس ذوي عون متبادل يقدم كل للآخر العنصر المهم ، بل الجوهري في نجاحه . وكما قلنا من قبل ، هذه هي الحقيقة الأساسية فيما يتعلق بالحركات القومية في العالم الأسلامي الحديث .

ومع ذلك فهنالك مسلمون (٦١) وغربيون قد اقتنعوا بأن ليس ، بالأصل ، الا القليل من الروابط بين الأسلام والقومية كفكرتين اساسيتين ، وهم يعنون القومية في وجهها الايجابي لا السلبي ، بصفتها ولاء بناء لاحدى الجماعات القومية . ذلك شيء آخر ، فمن الصحيح ان القومية في هذا الشكل قد تظهر أقل ذوباناً في الأسلام من الناحية النظرية . وصحيح أيضاً من الناحية العملية ان هذا الشكل من القومية قد كان قليل الظهور جداً في العالم الأسلامي .

ومن المهم ان نميّز بين أمرين : ان تقاوم الأجانب، وان تعمل ضد سيطرتهم ، حتى وان تكرههم وتزدريهم شيء ، وان تحترم جميع أفراد الأمة ، وتتصور رفاهيتها ، وتولّد اخلاصاً وولاء يؤديان فعلاً الى هذه الرفاهية ، وتعمل بصورة بناءة لتحقق هذه الرفاهية شيء آخر . ثم أن ترى ضد ماذا يحارب الانسان او يجب ان يحارب ، أسهل من ان تتصور ما الذي يحاربه او يجب ان

يحارب في سبيله . والمقاومة ، كذلك بالنسبة للدين ، أسهل من البناء . فكانت المقاومة في بعض الأحايين لا تقدر سلبيتها حق قدرها ، حتى أصبحت اليوم هي الحركات القومية هنا وهناك في العالم الأسلامي . وهنا تُستثنى تركيا ، كما استُثنيت دائماً . فالاتراك هم الشعب المسلم الوحيد في العصور الحديثة ، الذي خلق فكرة ايجابية لما يريد ، وولاء فعّالاً يعمل نحو تحقيقها . أما الشعوب المسلمة الأخرى ، فكانت البرامج القومية بالنسبة لها حتى الآن ، اما سلبية محضة تهدف الى التخلّص من شيء معين ، أو أنها ثبت عجزها عن تخصيص ما يكفي لانجازها :

وقد ولدت الحركة القومية في الهند ، شأن القومية التركية ، طموحاً ايجابياً ، وهو أن تصبح دولة علمانية مرفهة . ولكن المسلمين آثروا الانسحاب منها ، والذين لم يستطيعوا في النهاية ان يفعلوا ذلك ، فانهم تجنبوا تحديد علاقتهم او علاقة دينهم بهذا الموضوع . ومن الأمثال على هذه الحركات الباكستان وسوريا ، والى حد معين اندونيسيه ، حيث تعرضت هذه البلدان بعد ان نجحت حديثاً في اطاحتها بالحكم الخارجي ، اثر نضال مستمر طويل ، الى قلق واسع خطير فيما يجب ان تكون عليه الخطوة التالية . وكان هنالك عجز مرتبك مبلبل في اظهار ذلك الأخلاص البناء الذي تحتاج اليه الأمة على نطاق واسع ، كي تنجو من أزمة عميقة ، وتبني لنفسها حياة نشيطة فعالة في العالم الحديث . وتعتبر ايران ومصر مثلين آخرين على الأقطار الأسلامية التي لم تر القومية فيها ، مع سنوح فرص أطول لايجاد البرنامج الايجابي وتعهده باخلاص ، بدلاً من أن تستخدم القوة والعنف ، مرّة اخرى ، على النطاق السلبي المقاوم للأجانب . أما فيما اذا كان حكم الرئيس عبد الناصر العسكري سينجح حيث أخفق الوفد فذلك أمر ستتكشف عنه الأيام* .

وإننا لنأمل ذلك صادقين ، كما نود ، بل في الواقع يجب ان نأمل أيضاً ، في ان أقطاراً اخرى ستكتشف سريعاً محتوى ايجابياً لوجودها القومي او تخلقه (٦٢) : ... وهمنا الآن هو ، ببساطة ، التوكيد على أن العلاقة بين هذه القومية الإيجابية

* نشر الكتاب المأخوذ هذا الفصل عنه في سنة ١٩٥٧ .

والأسلام قد ظلت مسألة نظرية محضة ، حيث ان قبول المسلمين بها قد استمر على بقائه قبولاً ضئيلاً . ويبدو ان ذلك صحيح في الظاهر على الأقل ، اذ أن بعض الكتاب قد تعجلوا جداً في ادعائهم او استنتاجهم ان القومية ذات الطراز الغربي في معناها الايجابي يمكن ان تقتبس او كانت قد اقتبست بسهولة في العالم العربي بصورة فعالة . فالظاهر أنهم بالغوا في تقدير استعداد هذا العالم ، بما فيه من تقاليد ، وولاء للقيم الأسلامية ، وانفعالات مختلفة ، لضم هذه الظاهرة الأجنبية . أما القومية السلبية فلا بأس: انها الرغبة والتصميم على ان يكون الانسان غير تابع الا لنفسه . ولكن أن تتحرر جماعته ، ويكون النظام فيها ان ينهض باكراً في الصباح ، وان يعمل ساعات طويلة ، وان يرفض الرشوة ، وان تكون له حوافز للاحلام ، وطاقة لتحقيق احلامه ، كل ذلك في سبيل رفاهية الأمة ، ومكافأة لها ، فأمور لم تكن جد واضحة . وفي الماضي لم تعرف هذه الشعوب هذا الطراز من النظام والالهام والطاقة الا في ظل الأسلام .

وثمة نقطة ثالثة أساسية في هذا الصدد وهي أنه أينما اقتبست القومية في العالم الأسلامي، وفي اي شكل كان فان «الأمة» المعنية انما كانت جماعة مسلمة. فليس من شعب مسلم ولّد شعوراً قومياً يحمل الولاء للمجتمع ، او يوليه الاهتمام ، وكان في شعوره هذا متخطياً حدود الأسلام (٦٣) .

كانت التجربة الواضحة في الهند . فالقومية الهندية — من هندوس ومسلمين وسيخ — التي كرّس بعض المسلمين نفسهم لها في حماس قد انهارت سريعاً وتمزّقت من ناحية عامة ، فيما يتعلق بالجماعة المسلمة . والواقع ان هذه الجماعة قد انقلبت على تلك القومية بعنف مخيف . وطبيعي انه كان هنالك ، كما هو الحال دائماً ، أسباب اخرى لذلك الانهيار : اقتصادية وسياسية وهندوسية الى غير ذلك (٦٤) . على ان الحقيقة الأساسية هنا ، هي ان تلك الأسباب الأخرى هي التي سادت . ان قومية غير اسلامية ، لا يمكن ، بالنسبة للمسلمين ، ان تقف ضدهم . وهكذا نرى ان الرجاء بأن تكون جماعة المسلمين مخلصة لمجتمع غير مجتمعها الديني قد أخفق .

وتختلف جماعات المسلمين ، في اماكن اخرى ، بالدرجة التي يتضح معها الدور الأسلامي المشترك مع القومية . ولا تختلف في الحقيقة الراهنة وهي أن قوميات هذه الجماعات في كل مكان انما هي اندفاعات حماسية للأمم الأسلامية.

وهنا تقدم لنا اندونيسيه أوضح مثال للحركات القومية والأسلامية وهي تعمل لا جنباً إلى جنب فحسب ، وإنما متشابكة بعضها بالبعض الآخر في فترة النضال ضد الأجانب ولكنها انفصلت بعد الحصول على الاستقلال. وانقسمت الجماعات الأسلامية أيضاً الى قسمين آخرين ، قسم يهدف الى انشاء الدولة الأسلامية ، وقسم قوميته مسلمة بصورة واضحة ، الا انها مسلمة بالمحتوى لا بالشكل . وقد يكون تبسيطاً مبالغاً فيه ان نتعرف على هذه الاتجاهات الكبرى لمجرد ذكرنا لاحزاب ثلاثة كبرى هي الحزب القومي ، وحزب نهضة العلماء ، وحزب مسهومي . أما وجود هذه الاحزاب الثلاثة فيلقي ضوءاً على التطور نفسه اكثر من ايضاحه للشيء الذي يتطور هناك . والواقع ان معظم القوميين هناك ، شأنهم في الأماكن الاخرى ، مسلمون ، والعكس بالعكس . ان معظم المسلمين مسلمون اجتماعياً وسياسياً . فمع التشعبات الأسلامية : وبين جماعات المسلمين والقوميين ، يقوم اختلاف لا خصام — ويرى كثرة الأندونيسيين انه خلاف يمكن ان يسوى اكثر منه خصاماً يؤدي الى قتال . أما حقيقة كون الأحزاب عملت ضد بعضها البعض في الانتخابات الاولى (عام ١٩٥٥) ، ومع بعضها البعض في الحكومة الاولى (عام ١٩٥٦) فهي حقيقة هامة جداً .

وتقوم في أقطار أخرى الاختلافات من غير نوع واحد تتباين درجة ولكنها تتشابه مادة . فالقومية الايرانية طائفية شيعية بصورة واضحة ، وفي القومية العربية عنصر هام وهو التطابق بين العروبة والأسلام ، وهكذا دواليك . ان القومية في كل مكان هي ،بالنسبة للمسلمين، قومية اسلامية . ففي اندونيسيه ، وكذلك في طول العالم الأسلامي وعرضه ، يمكن ان ترتب الجماعات في سلسلة وفق درجة من الشكلية والعاطفة تدرك بهما هذه العلاقة وتؤكد . ان الجماعة في اوضح مظهرها ، ليست مسلمة في تركيبها وحسب ، وانما تنتهي دوماً الى

ان تكون اسلامية في الشكل أيضاً ، او على الأقل بالاسم : فالأمة تعرف بافرادها المسلمين كما تعرف بانها هي ذاتها جماعة دينية . وهذه هي الحالة في جمهورية باكستان . حتى أنه عندما لا تكون الأمة جماعة تمثل الدين ، فانها تبقى وطن المؤمنين . ولا يتثنى في هذه الحالة حتى تركيا . انها تقف في الطرف الآخر غير أنها لا تخرج عن السلسلة .

ان القومية التركية علمانية بصورة واضحة ، ومع ذلك فانها لا تشمل الا الجماعة المسلمة ، فالمسيحيون ، أو اليهود القلائل في البلاد لا يعتبرون أتراكاً . والولاء للجماعة ، انما لا يزال ولاء للجماعة الأسلامية الشاملة ، كما كان دائماً وفي غيرها من الأماكن . وقد اتضح بسبب الأحداث التي وقعت عام ١٩٥٥ حقيقة واقعة وهي ان الأتراك أيضاً يمكن ان ينكروا العناصر غير الأسلامية انكاراً فيه شيء من المرارة (٦٥) .

صحيح ان الحزب القومي في اندونيسيه ، شأن وطنية حزب اللواء المصري وأشكاله ، قد انطوى على ما يشمل المسيحيين ، كما ان خطب العديدين من الزعماء السياسيين قد أعترفت بدور الأقليات . لكن ذلك ضرب من القومية قد تضاءل في كل مكان ان لم يكن قد أخفق . فالمسلمون في العالم الأسلامي (وقد تُستثنى اندونيسيه ؟) لم يشعروا بأن الفرد غير المسلم في امتهم انما هو « واحد منا » ، كما ان الاقليات في كل مكان لم تشعر أنها مقبولة .

والواقع انه يوجد في كثير من الحالات فزع كبير . وعدد كبير جداً من المسلمين لا يعون أصلاً ، مخاوف الأقليات غير الأسلامية التي تعيش فيما بينهم . والكثيرون لا يرون في الأمر مشكلة قط : فالأمر عندهم بسيط ذلك انه لم يخطر لهم ان غير المسلمين ينتظرون ان ينضموا الى الجماعة معهم (٦٦) . وثمة آخرون يقنعون أنفسهم واثقين هادئين وان لم يقنعوا الأقليات « بأن الأسلام يعامل الأقليات معاملة حسنة » (٦٧) . وعلى كل ليس هنالك من جماعة اسلامية تتجاوز المجتمع الأسلامي الى مجتمع قومي ، او تستبدل الأسلام بالقومية . وقد يقترب الأتراك ، بالظاهر ، من القيام بذلك ، ومع ذلك فان حالتهم المتطرفة هذه

توضح هذا الرأي اكثر مما تناقضه ، ذلك بأنهم في تخليهم عن قسم كبير من ولائهم الأسلامي في سبيل ولائهم التركي ، لم يستعيضوا عن الأسلام بتجمع جديد . بل إنهم أخذوا « بجزء » بدل « كل » — وهو ما كاد يفعله ، ولو بوضوح أقل ، الباكستانيون والعرب والأيرانيون والأندونيسيون .

والأعتبار الرابع المتعلق بالقوميات الأسلامية هو علاقتها بالوحدة الأسلامية . ان شعور المسلم بمجتمعه الكلي معروف ومشهور . وقد أشرنا من قبل الى الأساس الديني العميق الذي يقوم عليه ذلك الشعور ، وكيف ان الفكر الأسلامية المجردة الرئيسية تعطي الميزة الروحية للجماعة ، وتقوّي الميول الانسانية للتأكيد على المجتمع المغلق وانطباق شخصيته مع المجتمع الديني (٦٨) . وهنالك نظرة مخالفة لهذه النظرة أشرنا اليها سابقاً ، وهي عدم وجود الشعور القائل بفكرة « واحد منا » بين المسلمين ، ذلك الشعور الذي يقبل بالخارجين عن الدين فيشملهم كما يشمل الجميع . هذه النظرة الثانية لها من ناحيتها الايجابية تعبيران : الأول اعطاء المزيد من القوة والشدة الى اي تجمع اسلامي ، وقد كان ذلك فعّالاً بصورة مدهشة في خلق الباكستان ، والثاني حمل المسلمين على ان يطمحوا الى التجمع الأسلامي لكل المسلمين . ومن شأن الأول ان يقوّي كل قومية اسلامية ، والثاني ان يقوّي الوحدة الأسلامية .

والتعبيران مختلفان . لكنهما في الجوهر غير متضاربين وبأمكانهما احياناً ان يحل الواحد منهما عملياً محل الآخر وذلك عندما يجد المسلم او جماعة من المسلمين انه يجب الاختيار بين الولاء لقسم معين من اقسام العالم الأسلامي أو الولاء للعالم الأسلامي كله . انهما يستطيعان أيضاً ان يعارض الواحد منهما الآخر موقتاً ، إذا كانت مصالح الجزء ، او مصالحه الظاهرية ، تتعارض مع مصالح الكل . انهما يستطيعان ، او يبدو انه باستطاعتهما ، ان يكون الواحد منهما مكملاً للآخر ، أو ان يكونا طوراً في عملية واحدة كبيرة ، او مظهرين لكل واحد : اذ أن تجديد نشاط الأسلام في أنحاء العالم قد يبدو شيئاً يمكن تحقيقه عملياً في اقسام صغيرة يسهل الاشراف عليها . فالعمل الرئيسي ، او العمل الأول الذي تستطيع

ان تفعله اندونيسيه ، في سبيل نهضة المجتمع الأسلامي الدنيويه على ما يفهمونه هناك ، هو تقوية المجتمع في اندونيسية ، اي تقوية اندونيسية . وكذلك يمكن للمسلمين الآخرين ان يساعدوا اندونيسية في هذا الموضوع واقعياً حيث نجحوا هم قبلاً في انعاش مجتمعاتهم نفسها وتقويتها . وقليل هم المسلمون ، هنا وهناك ، الذين لا يقبلون بالرأي الحديث القائم على أن رد اعتبار الأسلام في جميع انحاء العالم انما يتم ويجب ان يتم مجزأ محلياً . ثم ان حلم الوحدة الأسلامية اليوم ، انما هو في جوهره تصور كل امة او جماعة اسلامية — العالم العربي وتركية وايران وباكستان الى غير ذلك — انها تنتعش ثانية على انفراد ، وتدب فيها الحياة ، وتزدهر ، وتقوى . ومثل هذا الحلم لا يضيف الى قومية كل منطقة الا الأمل — او الافتراض المسبّق — على انها ستتحد جميعها في تبادل نفعي ودّي مشترك (٧٠) .

ان اوروبه ، التي تتألف من قوميات عديدة عملت على تمزيق وحدة المسيحية التي كانت سائدة في وقت ما ، قد تكون اليوم في سبيل السموّ بتلك القوميات الى لون جديد من الولاء الأكبر ، وذلك لما تشعر به من ضغط التهديد الروسي الخارجي ، ومن وعي آسيه وأفريقيه المتنامي (وربما أميركا ؟) ومن ناحية مماثلة يمكن للعالم الأسلامي ان يسمو بحيوية دولية متعددة الى اخوة دولية عليا ، لا ان يكفر بها . هذا هو الحلم — على الأقل .

ان الوحدة الأسلامية لا تزال أصلاً كما كانت دوماً ، شعوراً بالتماسك والاتحاد . انها ليست اتحاداً بالذات ، او تعبيراً نظرياً او عملياً له . ان وحدة العالم الأسلامي هي وحدة عاطفة . أما المحاولات التي جرت لتحويلها الى شكل ملموس ، ولايضاح الوحدة على صعيد سياسي او غير سياسي ، فقد تحطمت في التاريخ الحديث ، وما قبله على صخور الواقع الحرون . ولقد أكد جمال الدين الأفغاني امر الوحدة مرة اخرى ، غير ان التعبير السياسي الذي صيغ لها في خطط عبد الحميد العثمانية كان ، على أقل ما يقال فيه ، امراً منكود الطالع ، وكان الاخفاق شديداً . هذا ، وقد برهنت حركة الخلافة في الهند على أنها

رومانطيقية الى درجة خطيرة . ومع ذلك كله فالشعور مستمر ، الا في تركيه . ومع ان هذا الشعور في حالة ركود الا أنه شعور قوي (٧١) .

وجدير بالملاحظة ان مثالية الأخوة الأسلامية الكاملة ، التي تضم جميع المؤمنين في حشد اجتماعي متحد ، انما كانت منذ البدء حلماً جذاباً الا أنه لم يتحقق . وكانت هذه المثالية متأصلة في الوعي الديني للأسلام الدنيوي ، وبقيت محافظة على قوتها ، ولكنها كانت اول مثالية اسلامية كبرى يمزقها التاريخ بالفعل. لقد انفصمت وحدة الجماعة في خلال سنوات من وفاة الرسول واحتربت الأحزاب الأسلامية فيما بينها . وقد هزّت هذه الحقيقة وعي المسلمين الديني ، والجرح الذي انفتح في معركة الجمل (سنة ٣٦ للهجرة) لم يلتئم حتى اليوم . والحقيقة التي لا تنكر هي ان التماسك الديني قد انكره تصرف المؤمنين المتوالي، والمشكلة العقلية المنبثقة من هذه الحقيقة أدت الى ظهور علم الكلام (٧٢) . وما تلا ذلك من تاريخ طويل لم يقدم لهذا الانفصام علاجاً ، بل انه أحكمه وشعبه . وقد مرت في العصور الكلاسيكية فترة قصيرة نظر اليها فيما بعد على أنها شيء يقترب من المثالية عملياً دون ان يكون بعيداً جداً عن المعقول ، لكن هذا الأمر ما لبث ان تمزّق أيضاً . ان المجتمع الأسلامي ، خلال معظم عصوره كان منقسماً ، في الواقع ، الى أقسام . ومع ذلك فالمثالية بقيت واحتفظت بجاذبيتها الحارة حتى اليوم .

لقد تخلى الأتراك في أيامنا عن الناحية العاطفية في الموضوع لأنه يتبيّن أنها وهمية : شعور لا يستطيعون ان يعملوا بموجبه ، والواقع أنه تعارض مع واجبهم العملي في جعل جزئهم من المجتمع الأسلامي جزءاً قوياً .

وليست مشكلة الوحدة الأسلامية ، بالنسبة للمسلمين ، في أنها تتعارض مع القومية . فهي كشعور لا تتعارض عملياً مع الشعور بالقومية ، كما رأينا . ثم ان الولاءين يمكن ان يعزز الواحد منهما الآخر . ان الذي تتعارض معه هو الواقع الملموس . فهي مثل آخر على التباعد بين النظري والعملي في الأسلام الجديد .

وعلى كل حال ، فهي ليست المشكلة التي نالت الكثير من الأهتمام ، الا

اهتمام الأتراك الذين رفضوها بدلاً من ان يحلّوها . وقد هزّ رفضهم العالم الأسلامي ذلك بان الرفض الواضح لنظرية الوحدة والشعور نحوها ، كان أعنف بكثير من الرفض الواقعي العملي في كثير من الحالات ، كالثورة العربية السابقة على العثمانيين ، وكالاحتكاك الافغاني — الباكستاني الحالي الى غير ذلك . أما المسلمون الآخرون ، الذين لا يميلون الى قبول القرار التركي او الى استصوابه ، لم يعنوا بالمسائل التي اثارها عناية جدية ، ولم يحاولوا وضع نظرية تفي الوقائع حقها ولكنها تجعل للعاطفة حقاً أكبر .

وانه لمثال آخر على جرأة الأتراك لاستعدادهم ان يعدّلوا حتى من اعتقاداتهم ومشاعرهم المتعلقة بالأسلام المألوف في تكيفهم الصارم مع حقائق التاريخ الحديث ، وفي تمسكهم العملي بالواجب الذي يجعل من مجتمعهم مجتمعاً قوياً . أما صدقهم في تصرفهم فابعد بكثير مما أدرك المسلمون الآخرون ، مع أنه قد يكون حلم اولئك الآخرين باخوة اوسع ، بكل ما فيها من خيال ، أبعد بكثير أيضاً مما أدرك الأتراك . ان القضية بينهما لم تتبلور بعد فكيف بوضع الحل . ومن المؤسف انه لم يقم اي بحث ديني بين الأتراك وغيرهم من المسلمين منذ ان تباعدا .

إن هذه الحقيقة في حد ذاتها ، ومسألة اتجاهات الأسلام الجديدة بكاملها عند الأتراك ، تثير اسئلة دينية وغير دينية فيما يختص بالوحدة الأسلامية ، لم تواجه حتى اليوم .

وهنا نجمل فنقول ان العالم الأسلامي الحديث قد قبل واستصوب بحماس وجهات النظر القومية التي تناسب او تسهم في رد الاعتبار التاريخي للمجتمع الأسلامي ، وتلائم فروض الأسلام الأساسية . أما تلك الوجهات التي تتعارض مع رد الاعتبار ذاك أو تصرف النظر عن واجبه العملي . فان العالم الأسلامي الحديث لم يقبل بها الاّ بصورة يسيرة ، او لم يقبل بها بالمرّة . وباستثناء الأتراك إلى درجة محدودة ، فان العالم الأسلامي لم يقبل بوجهات النظر التي تتعارض مع الولاء التقليدي للقيم الأسلامية .

التأليف الاعتذاري

والنقطة التالية التي سنبحثها هي أعمال التأليف ، او الأنتاج الفكري الاعتذاري ، أو المبررات ، ويغني بذلك كله المحاولات التي تبرهن للكاتب او لغيره ان الأسلام راسخ متين . وتقدير هذا الأمر شيء اساسي في فهم الايضاحات الأسلامية الحديثة ، ذلك بأن قدراً غامراً من التفكير الديني الأسلامي الحالي ، انما يدخل تحت هذا العنوان . ثم ان معظم الكتب والمحاضرات في الدين ، والتي ينطوي أصحابها تحت هذا الموضوع اليوم ، تعتبر كتباً ومحاضرات اعتذارية .

إنها تحاول أن تمدح اكثر من أن تفهم وتشدد العزائم اكثر من ان تشرح .

وهذه الحقيقة في تشعبها الواسع ذات مكانة اساسية في عدم التفاهم بين الغرب والمسلمين ، وكذلك في التطور الداخلي (او انعدامه) للتفكير الأسلامي الحديث . والظاهر انّ لا المسلمين أنفسهم ولا مراقبي العالم الأسلامي من الغربيين قد فهموا الوضع كل الفهم . فالعديد العديد من المسلمين يعتبرون تلك المبررات مجرّد أمر مسلّم به ، ولا يدركون ما يمكن ان يستبدل بها بله الحاجة الى هذا البديل . والعديد العديد من الغربيين يعتبرون التحليل العقلي مجرد أمر مسلّم به ولا يفهمون المبررات ، بله حاجة المسلمين الى هذه المبررات .

وتجد الكثير من الأدب الاعتذاري موجهاً، من حيث الشكل على الأقل، إلى الغرب ، كما يبدو الكثير منه ، في ظاهره على الأقل ، انه يعالج علاقة الأسلام بالقضايا العصرية . لكن الصفة الاعتذارية بالذات لذلك النتاج هي ما يحول دون تفهم الغربي للاسلام الحديث ، واخطر من ذلك انه يقف سداً منيعاً في طريق الصراع الأصيل للمسلم مع الصعوبات الدينية الحديثة .

أما فحوى نتاج الاعتذار عند المتحررين ، بالنسبة الى المجال الهندي فقد فحصها مؤلف هذا الفصل من حيث دفاعها عن الأسلام بالنسبة الى صلته بالعلم والحضارة والتقدم وامور المرأة والسلام والقيم التحررية عموماً (٧٣) . والموقف في البلاد الأخرى مشابه لهذا اجمالاً .

هذا ، ويمكن ان يحلل « الدفاع » عن الأسلام في اتجاه ذي ثلاثة وجوه : دفاع ضد الهجوم ، وضد الكفر ، وضد الاصطباغ بالصبغة الغربية (٧٤) . والثلاثة ، طبعاً ، تتداخل بعضها في بعض ، والفرق بينها تأويلي محض . ولقد أقام الاعتذاريون أنفسهم للرد على الهجمات المباشرة التي شنها النقاد الغربيون على الأسلام : تلك الهجمات التي كانت ، خاصة قبل الحرب العالمية الاولى ، كثيرة متعددة ، وطالما كانت سليطة حادة ، يشنونها باسم المسيحية والمذهب العقلي والتطور التحرري وغير ذلك . والغرب اليوم لا يعي الا قليلاً مدى افترائه السابق على الأسلام ، وكيف كان ذلك الافتراء حاداً مدعوماً . ثانياً حاول الاعتذاريون كبح اتجاه سلبي في مجتمعهم هم أنفسهم ، وخاصة بين الشبيبة المتغلبة . فقد تراءى هؤلاء الشباب ، كغيرهم من الشباب المتعلمين في شتى أنحاء العالم ، ان لديهم امكانية التخلي عن دينهم تحت ضغط الحياة العصرية ، والفكر العصري ، وامكانية الاندفاع المجرد مع التيار . ثالثاً شعر الاعتذاريون بالحاجة لدرء اتجاه عند اولئك المسلمين أنفسهم لاقتباس أساليب او قيم حديثة غير اسلامية ، (أو حتى قيم « غربية » بالدرجة الاولى او « عصرية » كما يحب المرء ان يعتبرها واخيراً شيوعية أيضاً ولكن إلى حد أقل) .

وبعد ان تعلق الفكر التحرري بالأمل الكبير عاد فتحول لا نحو اعادة التفكير بالأسلام وانما للتفكير بسبل الدفاع عنه . وهذه الملاحظة الدفاعية واضحة حتى فيما يتعلق بأمير علي الذي صدر عن اشد الايضاحات تأثيراً وفعالية في ميدان التحررية الأسلامية . لقد كان ، بالدرجة الأولى ، المحامي الذي دافع عن قضية الأسلام امام محكمة الرأي الغربي . وكانت اعماله ، واعمال رجال أقل شهرة منه ، تدافع بمثل هذا القدر عن قضية الأسلام في اذهان المسلمين المصطبغين بالصبغة الغربية ، والذين بدر منهم ما يدل على انهم كادوا ان يفقدوا ايمانهم الديني .

ولم يكن انتاج الاعتذاريين خلاقاً او ديناميكياً ، ولكنه كان مما يبعث الرضى في النفس . فقد عمل على تلطيف ضمائر تلك الآلاف العديدة من الذين

بعيشون ، او وجدوا أنفسهم يعيشون حياة مصطبغة بالصبغة الغربية ، ومع ذلك يشعرون بأنهم تعساء عند «تخلّيهم عن الأسلام» أو ان التفكير بالتخلي عنه يؤدي الى تعاستهم . وقام ذلك بعمل ثانوي ، حيث استعاد الى الأسلام ذلك الفريق المصطبغ بالصبغة الغربية ، الذي لولا هذا لتخلّى عن مذهبه .

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أن التحررية الأسلامية انما كانت حركة « مُسوّغة » اي أنها تسمح للمسلم بأن يكون متحرراً فكرياً ، كما سمحت للمتحرر بان يكون مسلماً وان ينضم الى حظيرة الأسلام .

والواقع ان ذلك قد أصبح ، بتزايد مستمر ، الهدف الرئيسي للنتاج الفكري والأدبي المتحرر . وهو لم يسمح فقط للمتحرر بأن يكون مسلماً ، وانما ألح في دعوته لذلك وشدد . وهناك عدد متزايد من المسلمين الذين أخذوا بالنظرة الجديدة بصورة أقل من الزعماء المتحررين ، وفي حالات بصورة سطحية فقط ، والذين لم يبتعدوا كثيراً عن العرف الموروث ، أطلقوا فيضاً من الأنتاج الكتابي للمحافظة على الولاء لذلك العرف في عالم سريع الأخذ بالحياة العصرية . وراح الأنتاج يظهر اثر الأنتاج في مجهود كبير لاقناع أنصاف المرتابين بان ولاءهم للأسلام انما يجب ان يبقى صحيحاً لا يمسه شيء .

وكان لذلك كله أهمية كبيرة مباشرة من الناحيتين الاجتماعية والتاريخية . أما من الناحية العقلية فكان الثمن الذي دفع ضخماً جداً ، والنتائج التاريخية والاجتماعية غير المباشرة عظيمة واسعة . وقد سبق لنا في مكان آخر ان نظرنا في بعض القضايا المادية والميتافيزيقية التي انبثقت من موضوع الحركة العقلية في الأسلام الحديث (٧٥) . أما التفكك الأساسي في حركة النتاج الفكري فهو يعود إلى أنها قد حولت اهتمام مفكري الأسلام المعاصرين عن واجبهم الأساسي — الواجب الأساسي لسائر المفكرين : ألا وهو تقصي الحقيقة وحل المسائل . ان الحاجة الى التكامل تؤدي دائماً الى التفسخ ، واي اخفاق في التكامل الفكري في مجتمع ما يؤدي الى خطر التفسخ الفكري الرهيب. والواقع ان العالم الأسلامي ، بما في ذلك طبقته المتنوّرة ، لا يكاد يدرك الدور الحاسم المسؤول الذي تقوم به

طبقته المتنوّرة في الأزمة الحالية ، ومدى اعتماد مستقبل الأسلام والمجتمع الأسلامي على قدرة هذه الطبقة في مواجهتها للقضايا الجديدة وفهمها اياها وتحليلها لها .

وبقدر ما يقبل المفكرون والكتاب بالتسليم للاتجاه الاعتذاري ، يجثم خطر شديد ، اذ أن عمل العقل لا يعتبر عندها أنه عمل للتثبت من حقيقة جديدة او لحل قضايا جديدة — وخاصة لن يكون ذلك في الميدان الديني . لقد مال المفكرون والكتاب الى تفسير الأسلام ، اما ظاهراً او خفياً ، تفسيراً يظهره وكأنه يرى ان حل القضايا الروحية والخلقية والاجتماعية انما هو عمل الوحي . ولقد كان الرجل المتنور في عصور الأسلام الكلاسيكية وسيلة لأيضاح الوحي ، أما في العصور الحديثة فيبدو هذا النظام العقلي للبعض نظاماً قديماً ، كما يبدو ان واجب المتنورين الوحيد انما هو البرهنة على ثبات الدين (دون ايضاح حتى ولا تعريف) ومتانته . وانه لمسلك قد يكون أقل ضرراً للجماعة في عصور أقل نشاطاً وعنفاً ، وفي حين تكون القضايا الجديدة الاضطرارية التي تنتظر الحلول بفارغ صبر أقل مما هي الآن .

بيد أن هنالك خطراً ، في اي وقت ، في الميل نحو اظهار الأسلام — او اي دين — ليس كدين حتمي يلقي على الرجل مسؤولية النضال ، وانما كنظام يحلّه من هذه المسؤولية . والكثير من عرض الاعتذاريين للأسلام يهدف إلى استدرار الثناء والتهليل لا الى الانجاز والاتقان .

وسرعان ما تحول هذا النتاج الاعتذاري فأصبح خيالياً منغمساً في التحدث عن ذاته . الدفاع يصبح زعماً وادعاء ، والتصنّع احترافاً متشابكاً مع خدمة الأسلام . أما بالنسبة الى اولئك الذين فقدوا الصلة بالسمو او رد الأمور الدينية وغيرها الى مرجع سماوي ، فقد اقتصر النتاج الاعتذاري على وصف الفضيلة العقلية الذاتية لجماعة الاعتذاريين وصلاحية ماضيها واعتقاداتها واستحساناتها . وحتى على صعيد أعلى نراه يعتبر العقل ثانوياً ، والحقيقة مطابقةً في النهاية للوحي ، ومؤيدةً له . وقد نسي ان الحقيقة مطابقة للواقع ، وانها مع الوحي

تذكر الانسان بقيمتها الطاغية المقدسة حقاً ، وتؤدي بكل ما يعبث بها من آراء البشر او ارادتهم الى نتائج رهيبة وعواقب وخيمة .

هذه ملاحظات خطيرة ، بل جارفة . اننا نعتقد ان القضية ، كما قلنا ، ذات تشعب كبير ، وانها برمتها قضية أساسية في الفكر الأسلامي الحديث . ولهذا فان ادراك ما هو جار يجب ان يكون ذا أهمية رئيسية بالنسبة للمسلمين وللأجانب. ان انتشار المبررات او الاعتذارات واسع جداً ، فقد كان لخمسين سنة خلت ، أو ما يزيد ، في تدفق مستمر ، من دربان الى لاهور ، ومن طهران إلى جاكرتا ، كتاباً اثر كتاب ، وكراساً اثر كراس ، وخطاباً اثر خطاب ، وكلها حول الأسلام عموماً ، وحول كل ناحية من نواحيه ، وحول تاريخه وما حقق من أمجاد . وعلى كل حال فقد كان هذا الانتاج على أشده في العالم العربي ، وخاصة في القاهرة . وقد يكون أكمل أدواره ذلك الذي قام به في « التجديد » العربي . ولا ريب ان اي تبصّر بالوضع العربي الحديث للأسلام إنما يتوقف على معرفة وثيقة بذلك النتاج .

وهنا يجب ان نقنع أنفسنا بالتعميم السائد ، وهو ان كمية كبرى من طاقة المسلمين المفكرين في أنحاء العالم الأسلامي قد خصصت للدفاع الفكري عن دينهم المألوف في العالم الحديث . وقد فهم الواجب عملاً ونظراً على انه في جوهره واجب درء الهجوم . وقد بدا الأسلام انه دخل الحقبة الحديثة من التاريخ وهو ضعيف مهدد ، كما فهم عمل العقل على أنه عمل دعم وسند للأسلام.

القوى الديناميكية

والعنصر الجديد الثالث في الأسلام الحديث ، وقد أشرنا اليه ، هو القوى الديناميكية : وهو عنصر يقدّر النشاط من حيث انه نشاط كما انه يقدره على الصعيد الشعوري من حيث انه مثير للعواطف الشديدة ، وحتى العنيفة منها . أما قيمة هذا النوع من القوى ، والحاجة اليه في العالم الأسلامي الذي أصبح ساكناً غير عامل ، فأمر ظاهر . ولا ريب ان تحوّل المجتمع الأسلامي من رقدته في

اوائل القرن التاسع عشر الى فورانه في القرن العشرين انما هو في حد ذاته عمل كبير . لقد شوهد التغيّر في كل مكان . وقد تناول الشاعر المسلم الهندي اقبال هذا التغير بتعبير شعري بليغ ، والهام لاهب ، مما يعتبر عملاً فنياً رائعاً .

على أن الوضع الحديث لا يمكن ان يفهم تماماً الا إذا أدرك المرء مدى ما كانت عليه هذه الصفة الديناميكية من عدم اتصالها بقاعدة ضابطة او تعليل عقلي مسيّر . ولهذا فانها كانت لا تستطيع ان تصبح اكثر من زبد نشوة محتدمة ، أو ثوران غير تعقلي للغوغاء . ان إقبال نفسه مجّد العشق كشيء نفيس في حد ذاته ، وهاجم العقل الذي قد لا يكبح العاطفة فحسب ، وإنما يسيرها كذلك . وانها لخبرة عميقة ان يعيد المرء قراءة أشعاره النابضة بمشاعر الأندفاع الأسلامي المطلق في ضوء اختبار مذابح عام ١٩٤٧ اللاحقة (٧٦) .

تحت زخم هذا الطراز من الحماسة الجياشة لا يصبح النشاط فواراً فحسب ، وإنما قد يصبح أعمالاً عمياء أيضاً ، وكذلك لا يصبح الدين مغالياً فقط ، وإنما يصبح غير قانع بشيء (٧٧) . ولقد نجحت أعمال الاعتذاريين ، الذين ذكرنا ، في جعل الكثيرين مخلصين « للأسلام » كفكرة غير واضحة لهم الى حد ، ولولا تلك الأعمال لتخلّى اولئك عن الدين بالمرة . على أنها لم تكن أعمالاً بناءة بصورة كافية الى حد اعطائها الأسلام هيكلاً لعلم كلام متين او علم أخلاق ، بدلاً من العقائد القديمة والشرع الذي تخلوا عنه. لقد كان ايمانهم مبهجاً الا أنه خفيف وقابل للانفجار .

وفي بعض الحالات ، كان هذا الولاء المفرط ، غير المحدد ، قد أعطي الى القوميات الأسلامية المحلية ، وكان معنى ذلك ان التوجه الى الله ، ذلك التوجه الذي أوحى به الأسلام فيما سبق ، والذي حوله « العصريون » إلى ولاء للاسلام ، اصبح يقدّم الى الجماعة الأسلامية الأقليمية يرافقه الحماس الشديد ولكن لا برنامج له .

وقد اتحدت هذه الديناميكية مؤخراً بعناصر اخرى في الموقف الأسلامي الحديث . وعلى الرغم من أنها اتجهت ، في بعض الأحايين ، الى قومية اسلامية ،

الاّ أنها استطاعت الاتّحاد بالحماسة « للدفاع عن الأسلام ». واقوى من ذلك كله انها اتحدت مع الحلم والإندفاع الراميين الى إنعاش المجد الأسلامي ، واقامة المجتمع العظيم الذي انطوت عليه تعاليم الأسلام السماوية ، من جديد على الأرض . ولقد استفادت تلك الديناميكية من انسحاب السلطة الاوروبية الذي تحقق بعد جهاد طويل . والاستقلال السياسي أتاح الفرصة لهذا الارتفاع الحماسي في نهوض الأسلام ، كما أنه اعتبر مجرد خطوة نحو ذلك . وقد رافق تلك الديناميكية شيءٌ من الخيبة ، وهي الانكشاف المتزايد المرير لعجز التحررية والحركة العلمانية ، الاّ في تركيا ، في المجال العملي لوضع برنامج ما وتنفيذه — وكذلك في ميدان الفكر بدا العجز عن الدخول في نزال عنيف مع عالم يتزايد حيرة وارتباكاً .

وكانت النتيجة تحول عدد كبير من المسلمين مؤخراً الى سلسلة من الحركات واسعة الانتشار في العالم الأسلامي ، يتخللها في بعض الأحيان انفجار تعصبي . وحتّى في تركيا ظهر ذلك على نطاق ضيق ، وبصورة غير هامة ، في حركة تيكاني . ولم يكن ذلك في البلدان الأخرى مما يمكن التغاضي عنه : كحزب القاشاني في ايران ، وفورة جماعة ختم النبوة في باكستان ، وحركة دار الأسلام في اندونيسية . وقد نضيف الريزاكار في حيدر أباد ، والى حد ما ، جماعة الأخوان المسلمين في العالم العربي ، و « جماعتي إسلامي » في باكستان (٧٨) . واذا لم تكن هذه الحركات نفسها ، فعلى الأقل الجو الجديد الذي شجعه اصرارها على ذاتها . وكان يظهر بين هذه العناصر الديناميكية ، بين حين وحين ، عنف أو سورة مريرة في معارضة الغرب ، ومعارضة غير المسلمين المحليين ، والمسلمين الذين لا يوافقون بالرأي ، وجميع الأجانب ، ومزيج مثير من الاستقامة الذاتية وشهوة الحكم ، والطموح للحصول على السلطة . وبدهي أن هذه الحركات ، وهي في أفضل نظامها ، لا تخلو من قيم ايجابية .... ومع ذلك فقد اضطرت الحكومات المسلمة ان تضع حداً لهذه الحركات بسبب ما فيها من عنف وهياج ، وبسبب امكاناتها غير المحدودة للتدمير .

ويمكن اعتبار هذه الحركات ، من نواح هامة ، تمثيلاً موسفاً للدين . وما انبثاقها الا عرض لوعكة اساسية ألمت بالأسلام في العالم الحديث ، تلك الوعكة التي دللنا عليها في مفتتح هذا الفصل . وانه لمظهر عرضي أيضاً ان هذه الوعكة لم تنته بعد ، وانها تزداد نمواً في الواقع . وهذه الحركات تنبعث عنها ردود فعل ضد اخفاق احرار الفكر المسلمين في ارضاء الاحساسات الروحية او الحاجات العملية للعالم الأسلامي الحديث . بيد أنها في مثل هذا العمل انما تمثل بصورة أوضح اخفاق المحافظين المسلمين . انها تؤكد على ان الأسلام يجب ان يحدد موقفه من العصرية بل ان يقوم بدوره وهذا التأكيد تقوم عليه بدل محاولتها التغلب عليه

ولقد ازدادت الأزمة الروحية حراجة . فالتطور خلال القرن الماضي كان جد كبير ، والتغيرات عميقة ، بيد انه على الرغم من ان بعض المسائل قد حُلَّت فقد ظهرت قضايا اخرى جديدة هي أشد تحييراً وإعياء .

وقد حان الوقت لانهاء هذه الدراسة التمهيدية . فقد رأينا الأسلام وهو يدخل الحقبة الحديثة من تاريخه الدنيوي ، وقدره في الخارج ، وتطوره في الداخل في جزر ، وهو مهدد بالهجوم من الخارج . ورأينا قومه يحاولون علاج حالة التدهور هذه بتطهير وسائل الأسلام ، وصد الأعداء الخارجيين ، وشحذ أنفسهم بالتذكر الحي لمجده السالف . رأيناهم قد أخذوا على عاتقهم تجديد مجتمعاتهم باساليب حديثة ، مستعيرين من الغرب أو آخذين من الحياة العصرية طرقاً جديدة وأفكاراً جديدة ، ومن ماضيهم هم الالهام والعزم على النجاح . ورأيناهم يرحبون من هذه الأمور الجديدة بالقدر الذي يكفي لخدمة مطلبهم ، كما رأيناهم ينجحون في تثبيت استقلالهم ، بحركاتهم القومية ، ويدافعون بقوة عن ايمانهم بالجهد العقلي . ولقد قطعوا شوطاً بعيداً نحو الحصول على الحرية ، ليس سياسياً فحسب ، وإنما داخلياً ايضاً وذلك باستبدالهم الجمود بالحركة حتى أصبح مصيرهم الآن ، الى حد عظيم ، بأيديهم هم دون غيرهم .

بيد أن هذا هو مقياس ما هم فيه من مأزق . فالمسلمون العصريون ، في

سعيهم لتثبيت الأسلام نظرياً وعلى الأخص عملياً ، قد نجحوا نجاحاً كافياً جعلهم يواجهون ، بصورة أعمق وأعم ، مشكلة حاجتهم الدينية الصميمة ، وهي علاقة الأسلام بالمشاكل الواقعية ، في العالم الحديث وبوجهات نظره .

إن السؤال الذي يواجهه المسلم اليوم لم يعد مجرد التساؤل عن سبب وجود فجوة بين اعتقاداته وبين العالم الذي وجد نفسه فيه . انه اكثر نفاذاً من ذلك ، ألا وهو : كيف يملأ تلك الفجوة (أو يقيم فوقها جسراً) بين ايمانه وبين العالم الذي يتوجب عليه الآن أن يبني . ليس ذلك فقط ولكن هل ترى في الواقع يريد هو نفسه ان يفعل ذلك ، او هل يستطيعه او هل يتوجب ذلك عليه ؟

الهوامش

١ — من المصادر التي تراجع هنا :

H.A.R. Gibb, Moderd Trends in Islam, Chicago, 1947, (أ) reprinted 1950.

F. Rahman, « Internal Religious Developments in the Pre- (ب) sent Century Islam », Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History, Paris, 2: 862-79.

ويراجع ايضاً :

G.E. von Grunebaum, « Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam, » in his Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition, 1955, pp. 185-236.

٢ — إقرأ عن الحركة الوهابية البيلوغرافية التي اعدها هشام ا. نشابه في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في منتريال ، وموضوعها :

« Islam and Nationalism in the Arab World: a selected and annotated bibliography », 1955, pp. 7-26. (Not Published).

وتراجع كتابات محمد بن عبد الوهاب الاصلية التي نشرتها مكتبة النهضة الإسلامية السعودية بمكة .

ولرب سائل يقول ، وهل هذه الحركة تمت بصلة الى العصر الحديث ام الى العصر المتوسط ، كالحركة العثمانية المعروفة بحركة برجيفي (راجع إسلام انسيكلوبيديسي ، انقرة ١٩٤٣) . أما دفاعنا عن افتتاحنا دراستنا للفترة الحديثة بالحركة الوهابية ، فهو انه مهما تكن غاية باعثيها (الذين لم يكونوا قد وعوا القضايا العصرية بعد) فان عدداً كبيراً، قد يكون ما زال في تزايد ، من المسلمين في العالم ، ممن يواجهون تلك القضايا ، إنما يعودون الى الوهابية ليتزودوا بالإلهام وحتى بالحلول .

٣ — إقرأ عن هذه الشخصية الفذة بيلوغرافية معين الدين احمد خان في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في منتريال وموضوعها :

« A Bibliographical Introduction to Modern Islamic Develop-

ments in India and Pakistan, » 1955; pp. 133-50. (Not Published).

وهنالك قائمة مثبت فيها ٢٨ موضوعاً من كتابات شاه ولي الله مع وصف لكل موضوع . راجع لذلك مقدمة مولانا عبدالرحمن لترجمته الى الأوردية أعظم عمل من أعمال شاه ولي الله وهو مؤلفه الشهير « حجة الله البالغة » في جزأين — لاهور ١٩٥٣ . الجزء الاول ، ص ٧٦—٨٣ (وهذه القائمة لا تشمل الرسائل التي اكتشفت فيما بعد) . وكان ولي الله معاصراً لابن عبد الوهاب . وقد طلب العلم في مكة ، غير انه لا يوجد دليل على اي تأثر متبادل بينهما .

٤ — كان في عام ١٧١٩ قد خلف والده كزعيم محلي للطريقة النقشبندية . اما شرحه للنظرية الصوفية فقد كان واضحاً في الكثير من كتاباته .

٥ — عن نظرته الإيجابية للاجتهاد ، راجع رسالته المسماة : « عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد » — دلهي ١٣٤٤ (١٩٢٥ — ٢٦) وقد ترجمها الى الانجليزية م. د. راهبار تحت عنوان : « Shah Wali Ullah and Ijtihad ».

وقد نشرت في: .The Muslim World, Hartford, 44: 346-58 (1955)

٦ — راجع Khalig Ahmad Nizami, ed., Shah Waliyullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh (1951).

وعن هذه الرسائل راجع لنفس الكاتب :

« Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century », Islamic Culture, Hyderabad, 25: 133-45 (1951).

٧ — راجع كتاب غلام رسول مهر ، عن سيد احمد شهيد في مجلدين ، لاهور (١٩٥٣—٥٤) . وهو كتاب قد يبدو أنه ميز عهداً جديداً في علم تدوين التواريخ بالاوردية .

٨ — إقرأ عنها في الموسوعة الإسلامية : الفرائضية بقلم م. هدايت حسين . ولقد كرست هذه الجماعة معظم نشاطها لحماية المجتمع الإسلامي من الاجانب . اما إصلاح المجتمع السلمي الداخلي، وحمايته من الفساد في بيهار والبنغال، فقد ترك لحركة ولي الله البرلاوي التي كان يقودها كرامات علي . إقرأ عن هذه الحركة مقالة يوسف علي في الموسوعة الإسلامية .

٩ — مثال على ذلك الاحتفال بيوم شاه اسماعيل شهيد الذي نظمه عام ١٩٤١ في لاهور اتحاد الطلاب المسلمين لسائر البنجاب . راجع

Abdullah Butt, Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities, Lahore, 1943.

١٠ — راجع في الحواشي رقم ٣٨ .

١١ — ما زال عالم الكتب بانتظار دراسة ملائمة للأفغاني . يراجع في الحواشي رقم ٢ ، وتراجع رسالة شريف المجاهد في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في منتريال، وعنوانها:

« Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening », 1954. (Not Published).

١٢ – محمد إقبال ١٨٧٦–١٩٣٨ . راجع كتاب عبدالغني وخواجا نور إلهي ، وعنوانه :
Bibliography of Iqbal, Lahore 1954.

١٣ – عن الاخوان راجع :

Ishaq Musa Husayni, The Muslim Bretheren, Beirut, 1956.
Wilfren Cantwell Smith, Islam in Modern History, pp.156-160.

وعن الهكسار كتاباً آخر للمؤلف وهو :

Modern Islam in Idia, Lahore, 1943, pp. 270-83 and bibliography; London, 1946, pp. 235-45.

١٤ – راجع : أ) E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford, 1949.

ب) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة – القاهرة ١٩٤٨ وكذلك راجع رسالة نشابه المذكورة في الحواشي تحت رقم ٢ (ص ٢٧ – ٤٣) .

ج) احدث كتاب عن السنوسية هو :

Sanusiyah by Nicola A. Ziadeh, Brill, Leiden, 1958.

١٥ – أحدث ما كتب عن المهدية في الانجليزية هو :

أ – A. B. Theobald, The Mahdiya : a history of the Anglo-Egyptian Sudan, 1881-1899, London, 1951, with bibliography.

ب – Mekki Shibeika, British Policy in the Sudan 1882-1902, London, and New York 1952.

ج – The Mahdist State in the Sudan 1881 - 1898 by P. M. Holt, Oxford University Press, London 1958

د) توفيق احمد البكري : « محمد احمد المهدي » في سلسلة كتب « اعلام الإسلام » ، القاهرة ١٩٤٤ .

هـ) سعد محمد حسن : « المهدية في الإسلام » .

و) حسين مؤنس : « وثائق عن مهدي السودان » – القاهرة ١٩٥٣ .

١٦ – يراجع أ) E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge, 1910.

ب) L. P. Elwell-Sutton, A Guide to Iranian Area Study, Ann Arbor, 1952, esp. p. 52.

وهنالك كتب بالفارسية لمهدي مالك زاده، واحمد كسروي تبريزي، وملك الشعراء بهار

١٧ – يراجع أ) Hedwig Schlieffer, Islam in Indonesia, Section VI of « Selective Bibliography on the Economic and Political Development of Indonesia», Cambridge, Mass., Centre for Internatiooal Studies, Massachusetts Institute of Technology, 1955.

ب) Harry J. Benda, « Indonesian Islam under the Japa-

nese Occupation, 1942-1945 », Pacific Affairs, 28: 350-62 (1955).

ج) G.W.J. Drewes, «Indonesia: mysticism and activism», in Gustave E. von Grunebaum, ed., Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955, pp. 284-307.

١٨ – راجع رسالة W.J. Watson في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في منتريال ، وعنوانها : « Muhammad 'Ali and the Khilafat Movement », 1955

١٩ – إقرأ مقالة المؤلف في The Middle East Journal, Washington, 4: 27-51 (Jan. 1950) وعنوانها : « Hyderabad: Muslim Tragedy »
وراجع كتابه : Modern Islam in India, Lahore, 1943, London, 1946.

٢٠ – أو « مد وجزر الإسلام » . نشر اول ما نشر في دلهي .

٢١ – موجودة في مجموعة « Bang-i Dara » ، ١٩٢٤ . وقد ترجمها الطاف حسين ، ووضع لها العنوان : « The Complaint and the Answer », Lahore 1940

٢٢ – موجودة في مجموعة « Bal-i Jibril » ، ١٩٣٥ وقد ترجمها الى الانجليزية V. G. Kiernan في مجموعته : Poems from Iqbal, Bombay, 1947, pp. 68-71: London, 1955, pp. 37-42.

٢٣ – نشر اولا في لندن ، ثم في نيويورك ، وتعددت النشرات فيما بعد .

٢٤ – جورجي زيدان ١٨٦١–١٩١٤

٢٥ – « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » للامير شكيب ارسلان. ظهر اولا كسلسلة مقالات في القاهرة بمجلة المنار ، ومن ثم جمعت في كتاب ترجم الى لغات اخرى غير العربية . والطريف ان الترجمة الانجليزية التي نشرت في الهند (عام ١٩٤٤ ، ثم اعيد طبعها في باكستان عام ١٩٥٢) قد نقلت عن اللغةالمالايلمية. راجع مقدمةالطبعة الانكليزية (لاهور ١٩٤٤) ص ١٠

٢٦ – يعمل معهد الدراسات الاسلامية في جامعة ماك غيل على اعداد مشروع طوال السنوات الخمس او العشر القادمة لاصدار كتب تنطوي على موضوع : « الاسلام الحديث فيتركيا » و « الاسلام الحديث في اندونيسية » ... وهكذا .

٢٧ – راجع « التصوف في الاسلام » لعمر فروخ

٢٨ – كان ابن عبد الوهاب قد ذهب الى اصفهان في اوائل حكم نادر شاه (١١٤٨–١٧٣٦). ويقال انه درس هناك ، لمدة اربعة اعوام ، الفلسفة الروائية ، والنظم الاشراقية والصوفية. وقد اجتذب لمدة عام كامل عدداً من التلاميذ كموضح للصوفية ، ثم انتقل الى قم ، وبعدها اصبح من متشرعي مدرسة ابن حنبل . راجع الموسوعة الاسلامية الموجزة : « الوهابية » لمارغوليوث .

٢٩ – راجع : ١) تاريخ الاستاذ الامام ، لرشيد رضا .
ب) Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt
ج) محمد عبده ، بقلم S. Schacht في الموسوعة الاسلامية الموجزة .
د) محمد عبده ، لعثمان امين ، بالفرنسية وهي ارحب من مقالة محمد عبده ، لعثمان امين في سلسلة اعلام الاسلام باللغة العربية (القاهرة ١٩٤٤) (التي ترجمت الى الانكليزيه وقد نشرت في نيويورك ١٩٥٣).
ه) محمد عبده ، لمحمد البهي ، بالالمانية .

٣٠ – عن زيا غوكالب يراجـع : ١) Uriel Heyd, The Foundations of Turkish Nationalsm, London 195o
٢) Niazi Berkes, « Ziya Gokalp : his Contrtbution to Turkish Nation-alism, » The Middle East Journal, Washington, 8; 375- 98 (1954).

وستنشر قريباً مجموعة لكتاباته باللغة الانجليزية . تنشرها المجلة المذكورة في واشنطون .

٣١ – راجع ف. رحمن نفس المكان ص ٨٦٤

٣٢ – اقرأ رسالة امير عباس حيدري في معهد الدراسات الاسلامية بجامعة ماكغيل في منتريال ، وموضوعها : « Some Aspects of Islam in Modern Iran ». مع اشارة خاصة الى اعمال سنفولاجي وراشد ، ١٩٥٤ .

٣٣ – راجع في الحواشي الارقـام (٣٢) ، (١٧) ، (٢٩) ، (٣٤) ، (٣٦) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٧) ، (٤٨) . وذلك فيما يختص بالاسماء المذكورة في هذه الفقرة ، وبحركاتهم .

٣٤ – اقرأ كتاب « Modern Islam in India ». وخاصة الفصل الثاني .

٣٥ – راجع H.A.R. Gibb يراجع في الحواشي عن مصادر الاسلام الحديث في ايران رقم ١٦ ، ٣٢ . ومن كتاب الاسلام في التاريـخ الحديث لولفريد كانتول سميث ، الفصل السابع ، والحاشية رقم ٦ منه .

٣٧ – راجع في الحواشي رقم ١٧ ، ومن كتاب سمث المذكور الفصل السابع والحاشية رقم ٧ منه .

٣٨ – يعتبر كتاب Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Modern Turkey. وهو على وشك الظهور ، دراسة اساسية للموضوع (ظهر هذا الكتاب في لندن ١٩٥٩ ، المحرر). راجع الفصل :
« Historical Background of Turkish Secularism »
للمؤلف نفسه في كتاب Richard N. Frye تحت عنوان :
Islam and the Weest, 's - Gravenhage. 1957.
واقرأ ايضاً مقالة Abdulhak Adnan - Adivar تحت عنوان :
« Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey »
وذلك في كتاب : T. Cuyler Young واسمه : Near Eastern Culture

and Society: a symposium on the meeting of the East West, Princeton, 1951.

وبشأن الفترة الاخيرة راجع ما ورد من مصادر في الهامش رقم ٣٠، وهوامش الفصل الرابع من كتاب الاسلام في التاريخ الحديث سميث ، رقم ١٦ ، ٢٠، ٢٥ .

٣٩ – اقرأ المقالة عن « سيد اميرعلي » الهنـدي في الموسوعه الاسلاميه ، الطبعه الجديـدة ، ليدن ١٩٥٦

٤٠ – « Memoirs of the late Rt. Hon'ble Syed Ameer Ali », Islamic Culture, Hyderabad, 5:520, 526 (1931).

٤١ – طبع عدة طبعات ، وترجم الى التركيه ترجمة موجزة كما ترجمت اقسام منه الى العربيه، كما قيل لسميث صاحب كتاب الاسلام في التاريخ الحديث . وله ترجمة مختصرة بالتركية بقلم عمر رضا (استانبول ١٣٤١هـ) .

٤٢ – راجع على هامش السيرة لطه حسين ، وحياة محمد لمحمد حسين هيكل ، وعبقرية محمد لعباس محمود العقاد .

٤٣ – لنفس المؤلف اقرأ عن امير علي :

Modern Islam in India, Lahore, p. 56 (London ed., p. 55).

٤٤ – ترى هل يعتبر اقبال ، وخاصة في اعماله الاولى ، مستثنى ؟ وكذلك ك. ج. سيدين في كتابيه :

1. Iqbal: Educational Philosophy, Lahore, 1938.
2. Iqbal; The Man and the Message, London, 1949.

ومع ذلك فان اقبال من التناقض وغير التنسيق بمكانة يصعب فيها الحكم عليه . انـه الصوفي الذي هاجم الصوفية : وربما المتحرر الفكر الذي هاجم التحررية وقد كانت النتيجة التاريخية لتأثيره ، على العموم، اسهامه في اضعاف التحرر الفكري بين المسلمين الهنود ، وابدالها بديناميكية وطنية متعصبة اعتذارية .

٤٥ – غب ، ص ٤٣

٤٦ – مؤلف كتاب : Islamic Ideology; the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life, Lahore, 1951. ومحرر مجلة Saqafat الشهريه بلاهور (١٩٥٥–١٩٥٩) ومديرمعهد الثقافة الاسلامية بلاهور (١٩٥٠–١٩٥٩)

٤٧ – المؤلفات الرئيسية عن عبيد الله سندهي باللغـة الاوردية ، مثل كتاب محمد سرور ، وكتاب احمد اكبر ابادي . وبالانجليزيه انظر مقالة م . مظهر الدين صديقي وعنوانها « عبيد الله سندهي » في The Islaic Literature, Lahore, 8:379-89 (1950).

اما ابوالكلام آزاد (١٨٨٨–١٩٥٨) فعالم ديني وقور ، وكـان يشغل منصب وزير التعليم في حكومة الهند . وهو زعيم سياسي وثقافي اسلامي خطير في القوميه الهنديه منذ زمن طويل ، وكاتب كبير في اللغه الاورديه . ويمكن ان نذكر جريدة الهلال التي

كان يحررها في كلكتا (١٩١٢-١٤)، وعدداً من الكتب، ومنها ترجمان القرآن، (وقد ظهر منه جزءان ١٩٣١ -) وغبار الخاطر (وقد طبع عدة طبعات منها واحدة في لاهور ١٩٤٦). راجع ببلوغرافية معين المشار اليها في الهامش ٣. واما حسين علي راشد (١٩٠٢-) فليس بمؤلف كتب ولكنه مبشر. وهو مشهور في اذاعة طهران، حتى ان من احاديثه ما ملأ مجموعة من خمسة اجزاء. (طهران ١٣٢٢ - ٢٤ ه) عن رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) اقرأ:

١) Adams وقد مر ذكره

٢) السيد رشيد رضا اوخاء اربعين سنة، للامير شكيب أرسلان. (دمشق ١٣٥٦ / ١٩٣٧)

٣) Henri Laoust في مقدمته لترجمته كتاب:

Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, Beyrouth, 1938.

راجع W. C. Smith. عن خودابخش (١٨٧٧-١٩٣١)، ويوسف علي (١٨٧٢-١٩٥٣). وقد كان عباس اقبال (١٨٩٩-١٩٥٦) عالماً في تاريخ الادب الايراني. وعن احمد امين (١٨٨٦-١٩٥٤) راجع كتابه: «حياتي» (القاهرة، ١٩٥٠) ومقالة M. Perlmann وعنوانها: The Autobiography of Ahmad Amin في مجلة Middle Eastern Affairs, N. Y. 5; 17-24, (1945). ومقالة Kenneth Cragg وعنوانها «Then and Now in Egypt. The Reflections of Ahmad Amin» وذلك في مجلة The Middle East Journal, Washington, 9; 28-40, 1955. واحمد امين مشهور بالدرجة الاولى كمؤرخ، واما كأديب فراجع لذلك مقالة ه. ا. ر. غب في الموسوعة الاسلامية، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٦.

٤٨ — اقرأ عن سير سيد احمد خان (١٨١٧ - ٩٨) مقالة «احمد خان» بقلم ج. م. س. بلجون في الموسوعة الاسلامية، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٦

ويراجع ايضاً: 1. The Special Aligarh Number ('Aligadh Nambar) of the Aligadh Maygazin, Aligarh, 1955.

2. Nuru-r-Rahman, Hayat-i Sar Sayyid, Aligarh. (لا تاريخ)

٤٩ — القضايا الاساسية في الدين لم يتعرض لها بعد احد باعادة النظر فيها بصورة واضحة، وذلك ما يشهد عليه المسلمون انفسهم وطلاب المعرفة الاسلامية من الاجانب. راجع مقالة محمد حسن الزيات في:

« Islam Confronted by Western Secularism: Evolutionary Reaction »

المنشور في كتاب D. S. Franck واسمه:

Islam in the Modern World, Wasnington 1951.

(نقله الى العربية اسحق موسى الحسيني، بيروت ١٩٥٣ باسم الاسلام في نظر الغرب).

–سميث يقول«ان الاسس الرئيسية القليلة في الاسلام لم تخضع لأي انقلاب او تطور خطير ناتج عن تأثير علماني حديث اواي تأثير غربي آخر »– ص ٣٢ . وقال Cragg : «قليلة ، هذا إذا كانت ، هي تلك العقائد الاسلامية الرئيسية التي تناولتها المناظرات العقلية بين المسلمين العرب في القرن العشرين» – : Kenneth Cragg,

« The Modernist Movement in Egypt », in Richard N. Frye, ed., Islam and the West, 's-Gravenhage, 1957, p. 151.

٥٠ – ان التطور عند الاتراك جرى ، كما يظهر ، على اسس وطنية قومية اكثر منها اسساً دينية . هذا صحيح . يراجع كتاب سميث : الاسلام في التاريخ الحديث – الفصل الرابع.

٥١ – يراجع: J. M. S. Baljon Jr. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden, 1949, p. 41.

كما يراجع كاتب هذا الفصل في مقاله :

« Ek Sawal », 'Aligadh Maygazin, Aligarh, 1955, pp. 81-83.

٥٢ – ذلك واضح في مجلة « تهذيب الاخلاق » ١٨٧٠–٨٦ التي كان يحررها ، وفي مؤتمر التعليم الاسلامي (١٨٨٦ –) الذي اسسه .

٥٣ – « تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان » – لاهور في ستة مجلدات (١٨٨٠–٩٥ ؟)

٥٤ – لغة ملطفة ، إذ يقول البعض ان « السلطة الادبية » للغرب لم توجد إلا بين اقلية ضئيلة ، ثم تمزقت ، وهي كما هي عليه قبل منتصف القرن الحالي بزمن طويل ، اي حوالي الحرب العالمية الاولى لا الثانية .

٥٥ – في النصف الثاني من القرن العشرين شرع الغرب في سياسة جديدة ، وهي المساعدة الاقتصادية للاقطار « المتطورة » . ولم يحن الوقت لتقدير النتائج الروحية والسيكولوجية لهذه السياسة . على ان هنالك امراً اكيداً : وهي ان هذه المساعدة لاتكون اقل جدوى للتفاهم الانساني والتواد والصداقة المتبادلة ، منها فيما لوانها لم تكن ذات صلة واضحة بما وراءها من اغراض سياسية . لقد كان هنالك ، على وجه الاجمال ، شيء مؤلم في تقديم هذه المساعدة .

٥٦ – مثال ذلك: كتب لنا صديق مسلم من كراتشي (في شهر مايو ١٩٤٩) يقول : « لقد دخلت كلية لاحدى الارساليات في الجنوب . كنت سعيداً هناك ، فقد كان المعلمون يعاملوننا على صعيد شخصي ، وكانوا طيبين للغاية معنا . لقد اهتموا اهتماماً شخصياً بمستقبلنا ، وكانوا على اتم استعداد لمساعدتنا كأفراد ، لكنه لم يخطر على بالهم ، ابداً ، ان يساعدونا كمجتمع ، ويعينونا في تحقيقنا الذاتي لثقافتنا » .

٥٧ – كانت دراسات الغربيين [illegible] سلامية ، حتى في احدث اتجاهاتها واكثرها عطفاً ، يساء فهمها وتستنكر في نواح عديدة . والمحاولات لجعلها تحليلية تعتبر مجالات هدامة . وكثيراً ما كانت كتب الغربيين عن الاسلام تقرأ لا ليرى مدى ما فيها من تنوير ، وإنما مدى ما فيها من مدح وثناء . اما الهجوم على الموسوعة الاسلامية فمعروف بما

اثـــاره من رد فعل انفعالي في اوساط اسلامية واسعة . ولقد اتيحت لنا فرصة الاطلاع على ذلك في مجلة : The Islamic Literature, Lahore, 7: 581-83 (1955)
وكذلك مجلة : Yaqeen, Karachi, 4:52 (1375/1955) وغيرها .

٥٨ – اقرأ عن محمد عبده كزعيم وطني في . Adams, pp. 52-57

٥٩ – لعب المنتسبون الى دار العلوم (١٨٧٦ –) في ديوباند في شمال الهند دوراً هاماً في الحياة الدينية والسياسية للمجتمع الاسلامي الهندي . ولا تتوفر حتى اليوم دراسة قيمة لذلك ، على اننا نجد معلومات قليلة عن هذا الموضوع في كتاب لصاحب هذا الفصل وهو :
Modern Islam in India, London ed. pp. 295-96

٦٠ – راجع عن « كياي حاجي احمد دخلان » ، (١٨٦٨–١٩٢٣) مقالة : Dachlan في الموسوعة الاندونيسية Ensiklopedia Indonesia, Bandung/'s Gravenhage

٦١ – « ان الاسلام ، والقومية في اي شكل ، امران غير مؤتلفين في الفـــكر والحياة » – مظهرالدين صديقي، محرر مجلة : Islamic Literature, Lahore, 8: 435 (1956)
« ان الاسلام والقومية في روحها ، وغاياتها متعارضان على خط مستقيم » – سيد ابو العلا المودودي :

Nationalism and India (trans.),
Pathankot, 1947, 2nd ed., Karachi, 1947, p. 10.

و نشير كذلك الى اشعار اقبال :
« Wataniyat, » Bang-i Dara, Lahore, 1944; 12th imp., 1948, p. 173.

٦٢ – راجع من الحواشي رقم ٦٩ ولساطع الحصري آراء في القومية العربية في الكثـــير من كتبه وكراساته ، يراجع منها بصفة خاصة كتابه : « آراء واحاديث في القومية العربية» – القاهرة ١٩٥١ ، و « المحاضرات الافتتاحيـــة » في معهد الجامعة العربية الجديـــد للدراسات العربية العليا ، القاهرة ١٩٥٤ .

٦٣ – وعلى هذا الاساس لا تكاد تستثنى القوميات الغربية . فمن ناحية نظرية نرى ان القومية في الغرب قد اعتبرت الدولة وحدة ولاء ، مهملة الفوارق الدينية . هذه النظرية كانت ناجحة عملياً ، حيث كانت الفوارق علمانية بصورة رئيسية . حتى الولايات المتحدة التي تفاخر بانها هضمت العديد من انواع الشعوب المختلفة ، لم تشتمل على عدد يذكر من الهندوس او البوذيين او الطاوستيين (اتباع الفيلسوف الصيني لاو – تسي – الذين يدينون بعقيدته الدينية) . والواقع ان ليس هنالك من أمة غربية انطوت على مجموعة كبيرة غير مسيحية – باستثناء اليهود . والحقيقة ان الاقليات غير المسلمة في العالم الاسلامي لا تشعر بالطمأنينـة ، وفي بعض الحـالات يدب فيها الفزع . ولكن قد يكون من الواقع ايضاً ، في درجات متفاوتة ، ان الاقلية الدينية في جميع انحاء العالم (الا في الصين قبل ان تصبح شيوعية ؟) لا تكاد تشعر بانها آمنة.

٦٤ – ليس هنالك دراسة خاصة بالدور الذي قام المسلمون في القومية الهندية . هنالك مصادر

تتناول الموضوع من نواح مختلفة يراجع منها :

أ – B. R. Ambedkar, « Pakistan », Bombay, 1947.

ب – شوكة الله انصاري Pakistan: the problem of India, Lahore, 1944.

ج – W. Norman Brown, « Hindu - Muslim Communalism » and « The Creation of Pakistan », Chapp. VII and VIII of The United States and India and Pakistan, Cambridge, Mass., 1953, pp. 112 - 43.

د – Sir Reginald Coupland, « Hindu - Muslim Antagonism » and « The Moslem Reaction », Part 1, Chap. III and Part 2, Chap. XVIII of his (Report on) the Constitutional Problem in India, London, 3 Voll., 1942-44.

ه – Jawaharlal Nehru, « The Question of Minorities. The Moslem League. Mr. M. A. Jinnah », Chap. VIII of his The Discovery of India, New York, 1946, pp. 384-99.

و – محمد نعمان : Muslim India: rise and growth of the all India Muslim League, Allahabad, 1942.

ز – Richard Symonds, « The Moslems and Indian Nationalism », Chap.III of his «The Making of Pakistan», London,1950, pp.38-48.

ح – ويراجع ايضاً كتاب : Modern Islam in India لصاحب هذا المقال .

٦٥– عن الهياج ضد اليونان الذي حصل في ايلول (٦–٧) ١٩٥٥ ، راجع مقالة :
« Riots in Turkey » في مجلة :
The Middle East Journal, Washington 4: 435 (1955).

٦٦– راجع مقالة :
Pierre Rondot, « Islam, Christianity and the Modern State », Middle Eastern Affairs, New York, 5: 341-45 (1954), esp. p. 342.

٦٧– في الجلسة السنوية التي عقدتها العصبة الاسلامية لكافة الهند في دلهي خلال شهر نيسان ١٩٤٣ ، وفي الوقت الذي كان التبلبل الشديد والتساؤل عما سيكون وضع غير المسلمين في حالة تأسيس الباكستان ، راح جناح يؤكد لهم ببساطة ان قراراً قد اتخذ لتأمينهم وان نبي الاسلام وتاريخه قد ضربا « اوضح برهان على ان غير المسلمين لم يعاملوا بالعدل والحسنى فحسب ، وانما بكرم واريحية » .
يراجع كتاب سمث : الاسلام الحديث في الهند ، ص ٢٨٧ .

٦٨– يراجع الفصل السابق وكل من :
أ – Emil Durkheim

Henri Bergson - ب
Joachim Wach — ج

في كتبهم الثلاثة الآتية على الترتيب :

أ — Les Formes elementaires de la vie religieuse, Paris, 1912

ب — Les Deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932.

ج — The Sociology of Religion, London, 1947.

٦٩— يعتبر شوادري خليق الزمان من المسلمين القلائل الذين كانوا يدعون الى وحدة العالم الاسلامي السياسية . وكان خليق الزمان لمدة ما (١٩٤٩—٥٠) رئيساً للعصبه الاسلامية في باكستان . وقد قام في ذلك الحين برحلة الى بعض الاقطار الاسلامية لنشر وجهة نظره ، إلا ان الترحيب به لم يكن مشجعاً ، فاضطر الى التخلي عنها الى حين . كان يرى ان « الدولة الاسلامية » لأ يمكن ان تؤسس في الباكستان التي تعتبر جزءاً واحداً من العالم الاسلامي . فالدولة الاسلامية يجب أن تحدد على اساس الوحدةالاسلامية . اقرأ كراسته الموجزة :

Conception of a Quranic or Islamic State, Karachi, 1950.

٧٠— لقد اوضح اقبال هذه الفكرة ايضاحاً كلاسيكياً نموذجياً عندما قال :
« ان كل امة اسلامية ، في الوقت الحاضر ، يجب ان تغوص الى اعماق نفسها ، وتسلط رؤيتها على نفسها وحدها ، موقتاً ، حتى تصبح جميع الدول الاسلامية قوية العزم منيعة الجانب ، فتؤلف اسرة حيوية من الجمهوريات » —

Sir Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1944 ed., Lahore, p. 159.

وهنالك شيء يشبه ذلك لجمال الدين الافغاني على الرغم من ان نظرته السائدة التي كان يهتم بها كانت الوحدة السياسية . اقرأ له : « الوحدة الاسلامية » في « العروة الوثقى » — جمع محمد جمال ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٣٥١—١٩٣٣ ، ص ١٤٦—٥٨ .

٧١— لقد عبر ذلك الشعور عن نفسه ، مثلا ، في دستور الباكستان لعام ١٩٥٦ ، حيث نرى البند ٢٤ من مبادىء سياسة الدولة التوجيهية يقول ، وستعمل الدولة على تقوية روابط الوحدة بين البلدان الاسلامية » (وكذلك ستعمل على انجاح السلام والمحبة ، وغيرها « بين جميع الدول ») . ثم أن حكومة الباكستان رعت موتمراً اقتصادياً إسلامياً دولياً التأم في كراتشي عام ١٩٤٩ وبقي مؤسساً هناك ؛ كما ترعى حكومة مصر المؤتمر الاسلامي ، القاهرة ، (١٩٥٣ —)

ويلاحظ المرء حركات خاصة اخرى كتنظيم المؤتمر الاسلامي العالمي في كراتشي ، (١٩٤٩ —) . إما سكرتيره النشيط أنعام الله خان ، فهو ايضاً المنظم الرئيسي لمؤتمر الشبيبة الاسلامية الدولي في كراتشي (١٩٥٥ —) .

٧٢ – كان المعتزلة هم اول من افتتح علم الكلام . راجع مقالة المعتزلة بقلم H.S. Nyberg في الموسوعة الاسلامية .

٧٣ – سمث – الاسلام الحديث في الهند ، القسم الاول من الفصل الثاني .

٧٤ – في الفقرة التي تلي آراء ندين ببعضها لفضل الرحمن ، المشار اليه في الهامش رقم ١

٧٥ – « The Intellectuals in the Modern Development of the Islamic World », in Sydney Nettleton Fisher, ed., Social Forces in the Middle East, Ithaca, 1955, pp. 190-204.

٧٦ – عن موضوع أن المسلمين في مذابح عام ١٩٤٧ لم يكونوا وحدهم الضحايا ، اقرأ الفصل السادس من كتاب سمث : « الاسلام في التاريخ الحديث » . وطبعاً لم يكن غير المسلمين اقل عنفاً في تلك المذابح .

٧٧ – اقرأ مقالة فضل الرحمن : « Modern Muslim Thoght »
في مجلة : The Muslim World, Hartford, 45: 16-25 (1955) .
وكذلك كتابه المشار اليه في الهامش رقم ١ ، وخصوصاً الصفحة ٨٦٧ منه .

٧٨ – اقرأ لسمث ، في كتابه : الاسلام في التاريخ الحديث الصفحات ١٥٦–١٦٠ من الفصل الثالث ، والصفحات ٢٣٣ – ٢٤٦ من الفصل الخامس .

فهرس ابجـــدي

ملاحظة : في ترتيبنا هذا الفهرس الابجدي تركنا جانباً « ال » التعريف وابن وابو ، واعتمدنا اول حرف في الاسم او الكلمة الاصلية . فالاتابك تنظر في اتابك وابو بكر في بكر وابن خلدون في خلدون .

(ب)

(ت)

(خ)

(ض)

(ط)

(غ)

(ف)

(ق)

المصادر الوارد ذكرها في هذا الكتاب

١ ـ الكتب العربية

الاثير ، ابن ـ كتاب الكامل في التواريخ ـ ليدن ـ ١٨٥١–١٨٧٦

الادريسي ، ـ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ـ

اسد ، محمد ـ ترجمة عمر فروخ ـ « الاسلام على مفترق الطرق » ـ بيروت ١٩٤٦ ، ٤٨ ، ٥١

الاصطخري ـ مسالك الممالك ـ ليدن ، ١٨٧٠

الاعظمي ، محمد حسن والصاوي علي شعلان ـ كتاب فلسفة اقبال ـ مصر سنة ١٩٥٠ .

اياس ، ابن ـ بدائع الزهور ـ ثلاث مجلدات ـ بولاق ـ ١٣١١–١٢ .

البكري ـ ترجمة دي سلين ـ معجم ما استعجم ـ الجزائر ١٩٣١ .

البلاذري ـ فتوح البلدان .

تغري بردى ، ابن ـ المنهل الصافي ـ نسخة باريس رقم ٢٠٦٨ .

تغري بردي ، ابن ـ النجوم الزاهرة ـ المجلد الخامس (١٩٣٢–١٩٣٦) المجلد السادس (١٩١٥–١٩٢٣) ـ طبعة وليم بوبر ، بركلي .

جبير ، ابن ـ الرحلة ، ـ ليدن ـ ، ١٩٠٧ .

حاجي ، خليفة ـ كشف الظنون ـ سبعة مجلدات ـ طبعة فلوغل ـ ليبزغ ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨ .

حجر ، ابن ، العسقلاني ـ انباء الغمر ـ نسخة باريس رقم ١٦٠٣ .

حجر ، ابن رفع الاصر عن قضاة مصر — نسخة باريس رقم ١٤٩ .
خلدون ، ابن — التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً — طبعة محمد ابن تاويت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١.
خلدون ، ابن التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، نسخة مصطفى باشا رقم ١٠٩ القاهرة .
خلدون ، ابن — كتاب العبر — بولاق ، ١٢٧٤—١٨٦٦ .
خلدون ، ابن — المقدمة — المطبعة الادبية — بيروت ١٨٩٧ .
خلكان ، ابن — وفيات — الاعيان — غوطا — ليخ — ١٨٣٥— ١٨٥٠ .
الساعي ، ابن — الجامع المختصر — حرره مصطفى جواد — بغداد ، ١٩٣٤ .
السخاوي — الضوء اللامع — المجلد الرابع — القاهرة ، ١٣٥٣ .
السيوطي — حسن المحاضرة — مجلدان — القاهرة ١٣٢١ . هـ .
الطبري — تاريخ الرسل والملوك — ليدن — بريل — ١٨٧٩—١٩٠١ .
عربشاه ، ابن — عجائب المقدور في نوائب تيمور — كلكتا — ١٨١٦
عذارى ، ابن — البيان المغرب في إخبار الاندلس والمغرب — ليدن — بريل — ١٩٤٨—١٩٥١ .
العطار ، فريد الدين — تاريخ الاولياء — حرره ر. ا. نيكلسون — طبعة لوزاك — لندن ، ١٩٠٦ — ١٩٠٧ .
العماد ، ابن — شذرات الذهب — القاهرة ، ١٣٥١ هـ .
العيني ، بدر الدين — عقد الجمان — نسخة باريس رقم ١٥٤٤ —
الفرات ، ابن — تاريخ ابن الفرات — الجزء التاسع — طبعة قسطنطين زريق — بيروت ١٩٣٦ — ١٩٣٨ .
قاضي شهبة ، ابن — الاعلام بتاريخ الاسلام — نسخة باريس رقم ١٥٩٩ :
القلقشندي — صبح الاعشى — القاهرة ، ١٩١٣ — ١٩١٩ .
الكندي — الولاة وكتاب القضاة — بيروت — مطبعة الاباء اليسوعيين — ١٩٠٨ .
لين ، قاموس لين العربي — الانكليزي .

المالكي — رياض النفوس
متز ، ادم — الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري — ترجمة عبد الهادي ابوريده ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والنشر — سنة ١٩٤٧—١٩٤٨
المسعودي — مروج الذهب ومعادن الجوهر — باويس ١٨٦٢ .
المغربي ، ابن سعيد — رايات المبرزين — اميليوغارسيا — جوميه مدريد — ٢٩٥٣ .
المقدسي — احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم — ليدن — بريل —١٨٧٧
المقري — نفح الطيب — المجلد الرابع — بولاق ، ١٢٧٩ .
المقريزي — الخطط — مجلدان — بولاق ، ١٢٧٠ هـ .
المقريزي — كتاب السلوك — نسخة باريس رقم ١٧٢٨ .
منقذ ، اسامة بن — كتاب الاعتبار حرره فيليب حتي ، نيويورك ١٩٣٠ .
مهر ، غلام رسول — سيد احمد شهيد — في مجلدين (بالغة الاردية) — لاهور ١٩٥٣—١٩٥٤ .
الناصري — الاستقصا في تاريخ المغرب الاقصى — الدار البيضاء ١٩٥٥ .
نعماني ، شبلي — « علم الكلام » ١٩٠٣ — الطبعة الثانية لاهور ١٩٤٥ .
النويري — نهاية الارب — القاهرة — دار الكتب المصرية — ١٩٢٣—١٩٥٥
ياقوت — معجم البلدان — ليبزغ ١٨٦٦ — ٧٠ .
اليعقوبي — تاريخ اليعقوبي — النجف — المكتبة المرتضوية — ١٣٥٨

٢ — الكتب الافرنجية

Abu l'Arob, Classes des Savantes de Ifriquiya. Trans. Ben Cheneb.

Acta Sanctorum, 17 August.

Agob. Lugdun. Archepis. Epistolae in MGH.

Algunas, caracteres de la civilizacion espanola, 1942.

Amari, Storia II.

Anan, M.A. Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941).

Annales Bertiniani, in MGH Script. I.

Asin, M. Abenmassarra y su escuela, 1914.

——. Los Caracters y la Gonducta. Tr. Madrid, 1916.

Aspectos del vivir hispanico, 1949.

Astrana, ed. Quevedo, Obras en verso, 1932.

Ayad, Kamil. Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Stuttgart, 1930.

Azurara, Gomes Eannes de. Chronica do descolbrimento econquista de Guine.

Barthold, W. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2d. ed. London, Luzac, 1928.

Bartold, W. Mussulman Culture, Calcutta, 1934.

Becker, Carl Heinrich. Islamstudien. Erster Band. Leipzig, Quelle une Meyer, 1924.

Bell, C.H. Idris. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948.

Besson. Memoires du Diocese de Geneve.

Besta, La Sardegna Medioevale, Palerm 1908.

Biblioteca de Autores Espanoles, Li.

Biblioteca de Autores Espanoles, XIII.

Bjoerkman, W. Beitraege zur geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten, Hamburg, 1928.

Blecua, J.M. ed. Libro infinido.

Block, M. Le Probleme de l'Or au Moyen-Age. Annales d'histoire economique et sociale, Paris, Librairie Armand Colin, 1933.

Boer, J. de. Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901.

Bonn, ed. Theophanes Continuator, Const. Porphyr. De Thematibus,II,XI.

Book of the Prefect, English Trans. by Hatfield, Cambridge, 1945; French Trans. by Nicole, Geneva, 1893.

Brehier, L. L'Eglise et L'Orient au Moyen Age: Les Croisades, 5th ed., Paris, 1928.

Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Literatur.

——, Geschiche der islamischen Volker und Staaten. Munich and Berlin, R. Oldenbourge, 1?39.

——, History of the Islamic Peoples, tr. Carmichael and Perlmann, N.Y. Putman, 1947.

Brunschvig, R. La Berberie orientale sous les Hafsides, Vol. I, Paris, 1940; Vol. II, Paris, 1947.

——, Bury, J. B. A History of the Eastern Roman Empire, London, Macmillan, 1912.

——, The Imperial Administrative System in the Ninth Century London, 1911.

Butt, Abdullah. Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities, Lahore, 1943.

Buttefield, H. Christianity and History, London, 1949.

Castro, Americo. The Structure of Spanish History, Princeton, University Press, 1954.

Cameniati, John. De Excidio Thessaloniciensi in Corp. Script. Hist. ed. Bonn.

Cesari-Rocca & Villat, Histoire de la Corse, Paris, 1916.

Cessi, Venezia, I.

——, Charanis, The Social Structure of Byzantium.

Chron. Casinensis in MGH Script. III.

Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid, XIII.

Chron. Salern. in MGH Script. III.

Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I.

The Chronography of Bar Hebraeus, Tr. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932.

Conde, Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana, Barcelona, 1884, I.

Conder, C.R. The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.

Const. Porphyr. De Admin. Imper.

Croce, B. Storia del regno di napoli, 1944.
Cross, S.H. The Russian Primary Chronicle, Cambridge, 1930.
Dandolo Chron. in Mur. Rer. Ital. Script, XII.
Diehl, Charles. Byzance Grandeur et Decadence, Paris, Flammarion, 1919.
Diehl, Charles. Venise, XX.
Dozy, ed. Calender of Cordova.
Dozy, R. Dictionnaire des noms des vetements chez les arabes, Amsterdam, 1845.
Dozy, R. Recherches sur l'histoire et la literature de l'Espagne, II.
Duchesne, ed. Vita Sergius II, in Liber. Pont. II.
Dupot, A. Les relations commercials entre les cites maritimes de Languedoc et les cites d'Espagne et d'Italie, Nimes, 1942.
Ebul'ula, Mardin. Development of the Shari'a under the Ottoman Empire.
Edwards ed. Lib. Moarch de Hyde, in Roll Series.
Erchemperti Hist. Lang. in MGH, Script III.
Fares, Edouard. L'honneur chés les Arabes avant l'Islam. Paris, G. P. Maisonneuve, 1932.
Faris, N.A. ed. Arab Heritage, Princeton, 1944,
Fichel, Walter J. Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952.
Gandhi's Letters to a Disciple, Harper New York, 1950.
Ganshof, Les Porpts de Provence.
Ganshof, F.L. Q'est-ce-que la feodalite? 2d. ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere, 1947.
Garcia Gomez, E. Ibn Zamrak, el poeta de la Al hambra, Madrld, 1943.
Gasquet, Bysantine Empire,
Gasset, Y, Ortega J. Cf. Vitalidad, Alma, Espiritu in Obras Completas, 1936.
Gelzer, ed. Codex Carol. epis LXXV.
Ghali, Wacyf Boutros, La tradition chevaleresque des Arabes, Paris, Plon-Nourrit, 1919.
Gibb, H.A.R. The Damascus Chronicle of the Crusade, London, Luzac, 1932.
——, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, Bulletin' School of Oriental Studies, London, 1933.
——, Modern Trends in Islam, Chicago, 1947; reprinted 1950.
Grousset, Rene. Histoire des Croisades, 3 vols., Paris, 1934-36.

Grunebaum, G.E. von. Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition, 1955.
——, Medieval Islam, Chicago, 1945.
Hammer-Purgstall, J. Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Iahrhunderten der Hidschra, (1812.)
Hartmann, Richard. Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums, Berlin, Mayer und Muller, 1914.
Hitti, P.K. History of the Arabs, (2nd. ed.) London, 1940.
Horten, Max. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharani. Beitrage zur Kenntnis des Orientus 12; 1915.
al-Hujwiri, The Kashf al-mahjub. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill, 1911.
Hussain, Taha. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917.
Ibn Khaldon, Hist. de l'Afrique et de Sicile.
——, Les Prolegomenes d'Ibn Khaldon, tr. en francais par M. de Slanue, (Notices et Extraits, vols. 19-21), Paris, 1863-1868.
Ibn Sa'id al-Maghribi, El libro de las banderas de los campeones, tr. by E. Carcia Gomez, Madrid, 1942.
Iqbal Allama Sir Muhammad, tr. by Altaf Husain, The complaint and the Answer, Lahore, 1948.
——, Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muh. Ashraf, Lahore, 1944.
——, tr. by Arthur J. Arberry, Persian Psalms, Muh. Ashraf, Lahore, 1948.
——, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford University Press, London, 1934.
——, tr. Reynold A. Nicholson, The Secrets of the Self, Muh. Ashraf, Lahore, 1944, Macmillan, 1920, revised ed. 1940.
——, Speeches and Statements of Iqbal, compiled by Shamloo, Almanar Academy, Lahore, 1948.
——, tr. by A.J. Arberry, The Tulip of Sinai, The Royal Indian Society, London, 1947.
John Chron. Veneta, MGH Script. VII, 16.
John Deac., Gaetani Vita, Sanct. Sic. II.
——, Gesta Episcop. Meapol.
Jus Graeco-Romanum ed. von Lingenthal III.
Kahle, Paul. Ein Futuwwa - Erlass des Kalifen en - Nasir aus dem Jahre 604 (1207); 1933.

Khadduri, Majid and Liebesny, H.J. Law in the Middle East, Vol. I Washington, D.C., Middle East Institute, 1955.

King, E.G. Knights Hospitallers in the Holy Land, London, 1931.

Koprulu, Mehmet Fuat. Les origines de l'Empire Ottoman, Paris, E. de Coccard, 1937.

Kramrisch, Stella. The Hindu Temple, University of Calcutta, Vol. I, 1946.

Kremer, A. von. Ibn Khaldun und seine Kultur - Geschichte der islamischen Reiche, Vienne, 1879.

——, Ueber das Einnahmebudget des Abbasider Reiches, Vienna, 1887.

Labbe Sacrosancta Concilia II.

Lane-Poole, Stanley. A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1901.

——, Saladin, New York, 1898.

Leo of Ostia, Mur. Rer. Ital. Script IV.

Levi-Provencal, L'Espagne Mussulmane au Xe Siecle.

——, Hist. de L'Espagne Mussulmane.

Levy, Reuben. A Baghdad Chronicle, Cambridge, University Press, 1929.

Lopez, Silk Industry.

Luidprand: Antapodesis trans. Wright.

Lupus Propoturios in MGH, Scrip} V.

Lully, Raymond. Evast y Blanquerna, Barcelona, 1935.

al-Makkari Annalectes, I.

Manforni, Storia della Marino Italiana, Livourni, 1899.

Marabecek, Mitteilungen. aus den Papyrus Rainer III.

——, Marçais, Berberie.

Massignon, Louis. Recueil de testes medits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, Paul Ceuthner, 1929.

——, Salman Pak et les premices spirituelles de L'Islam iranien, Paris› G.P. Maisonneuve, 1934.

Masson, P. De Massiliensibus Mercatoribus.

Masudi, Prairies d'or.

Melchor de Santa Crus, Floresta General, 1574.

Mez, Adam. Renaissance of Islam, London, Luzac, 1937.

Michael the Syrian, Chron. III.

Mitteis, Heinrich. Der Staat des hohen Mittelalters. 2d ed. Weirmar. H. Bohlans Nachfolger, 1944.

Muller, A. Der Islam im Morgen-und Abendlaender, Berlin, 1878, Vol. II.
Muratori, Annali d'Italia.
Neumann, C. Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzeuge, Leipzig, 1895.
Nizami, Khalig Ahmad. ed. Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century, Islamic Culture, Huderabad, 1951.
----, Shah Waliyullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh, 1951.
Nicholson, R. A Literary History of the Arabs, London, 1923.
Nykl' A.R. Hispano-Arabic Poetry. Baltimore, 1946.
Ochlan, Die Alpenpasse im Mittelalter, in Jahrbuch fur Schweiz geschichte III.
O'Leary, De Lacy. How Greek Sciencc passed to the Arabs, London, 1948.
Pacta Veneta, in Arch. Ven. n.s. V-VI. 1928-,
Palencia, A. Conzalez and E. Mele, Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza, Madrid, 1943, III.
Pirenne, H. Hist. de Belgique, V. 1926,
Pocock, ed. Eutrychtus Annals, II.
Poesie de Voltaire, IV, 1821.
Poliak, A. N. Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900. London, Royal Asiatic Soc. 1939.
Poupardin, Le Royaume de Bourgone, Paris.
Poupardid, Le Royaume de Provence sous les Carolingiens, Paris, 1901.
Quatremere, Etienne. Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi, Paris, 1837.
La realidad historica de Espana, 1954.
Regii Neapolitani Monumenta, Naples, 1845.
Ribera, Julian. Le eusenanza entre les musulmanes espanoles.
Romero, Francaiseo. Filosofia de la persona, Buenos Aires, 1944.
Rosenthal. Franz. A History of Muslim Historiography, Leiden, 1952.
----, Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat, Munich, 1932.
Ross, W.D. The Right and the Good, Oxford, 1930.
Rousseau, Regne de Charles III d'Espan, I; II.
Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reigh, London, 1919.
----, The First Bulgarian Empire, London, 1930.

Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, Paris, 1826, Vol. I.
Sanders, J.H. Tamerlane or Timur, The Great Amir, London, 1936.
Santa Teresa y otros ensayos, 1929.
Santone, Vidas de. translated by M. Asin.
Sarton, G. Introduction to the History of Science, Baltimore, 1948, Vol. III, Pt. 2.
Sau Nicola, M. Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer 1, 1913; 2, 1915. Munich, C.H. Beck.
Sauvaget, Jean. Alep. Essai sur le developdement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle, Taxte, Paris, Paul Geuthner, 1941.
Schaube, Handelgeschichte der Romanischer Voelker, de Mittelmeergebeite bis zum zum der Kreuzzuge, Munich and Berlin 1910.
Schlumberger, Empereur Byzantin an Dixieme Siecle, Nicephore Rhocas, Paris, 1933.
Schmidt, Nathaniel. Ibn Khaldun, Historian. Sociologist and Philosopher New York, 1930.
Al-Shaqundi, Elgogio del Islam espanol, tr. by E. Garcia Gomez, 1934.
Solmi, L'amministrazione finanziaria del Regno Italico.
Le Strange, G. Bagdad under the Caliphs, Oxford, 1900, 2nd ed. 1924.
——, Palestine under the Moslems, London, 1890.
Taeschner, Franz. Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) nnd sein Futuvvetname. Mit Beitragen von Wilhelm Schumacher. Leipzig, F.A. Brockhaus. 1944.
——, Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam 24, 1937.
——, Das Futuwwa - Rittertum des islamischen Mittelalters. Leipzig, Gtto Harrassowitz. 1944.
——, Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hâtifi Festschrift Georg Jacob, Leibzig, Otto Harrassowitz. 1932.
——, Islamisches Ordenritterum zug Zeit der Kreuzzuge. Die Welt als Geschichte 4; Stuttgart, W. Kohlhammer. 1938.
——, Legndenbildung um Achi Evran, den Heilige von fur Friedrich Giese, Berlin, 1941.
——, Das Zunftwesen in der der Turkei, Leipziges Vierteljahrsschrift fur Südostenropa 5; Leipzig, Otto Harraseowitz, 1941.
Tagore, Rabindranath. Gitanjab, in Collected Poems and Play of Rabendrenath, Tagore, Macmillan, N.Y. 1937.

Thorning, Hermann. Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et Taufiq; Betlin, Mayer und Muller, 1913.
Toynbee, Arnold J. A Study of History, Vol. 6, Oxford University Press, London, Humphrey Milford.
Tschudi, R. Das Chalifat, Tubingen, Mohr. 1925.
Tyan, Emile. Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Lyon; Vol. 1, 1938; Vol. II, 1943.
Tyler, J.F. Alpine Passes, Oxford, 1930.
Vasiliev, A. Bysance et les Arabes, I. Bruxelles, Institur de philologie;1935.
——, The Russian Attack on Constantinople, Cambridge, Mass. 1745.
——, Vizantlya i Arabya.
Vernadsky, Ancient Russia.
Verdale, Arnaud de. Cat. Epis Mag.
Vinsauf, Geoffroi do. Documentum de Arte Versificandi, in E. Faral, Les Arts poetiques.
Vita Leonis IV, in Liber Pont. II.
Vita Joh. Abb. Gor. in MGH Script. IV.
Vossler, Realimus in der Spanischen Dichtung der Blutezeit, 1926.
Waillys, N. de. ed. Histoire de Saint Louis.
Weil, G. Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten, Vols. I and II, Stuttgart, 1860; 1862.
Wiel, Althea. The Navy of Venice, London, 1910.
Wiet, G. Les Biographies, du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte) Cairo, 1932.
Wiet, G. L'Egypte arabe, de la conquete arabe a la conquete ottomane, Paris, 1938.
Wittek, Paul, The rise of the Ottoman empire, London, Royal Asiatic Society, 1938.

٣ – المقالات

Andreades, Byzance, Paradis de Monopole, in Byzantion IX.

Becker, Carl Heinrich. Barthold's Studien uber Kalif und Sultan, Der Islam VI, (1915).

Bell, Aubrey F.G. Revue Hispanique, LXXX, (1930).

Binder, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government, the Muslim World, Hartford. XLV, (1955).

Blachere, R. Le Vizir - Poete Ibn Zamruk et son oeuver, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, II, (1936).

Bloch, M. Le Probleme d'or au moyen age, in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. 1933.

Bouthol, Gaston. L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, Renue de Sociologie, Paris, 1932.

Brooks, The Arab Conquest of Crete, in Eng. Hist. Rev., XXVIII, (1913).

Bury, The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th century, in Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo, II, (1910).

Canard, M. Le Relations entre les merinides et les mamelouks au XIVe siecle, Annales de l'Institut d'Btudes Orientales d'Alger, V. (1938-1941).

Castero, Americo. Poesia y realidad en el poema del eid, in Tierra firme, Madrid, I, (1934).

Deny, Jean. Futuwwet - name et romans de chevalerie turcs, Jour. Asiatique, Ser. ii, XVI; (1920).

Duprat La Provence dans le haut moyen age, in Bouches du Rhone, Encyclopedie Departementale, Marseilles, II, (1923).

Engreen, Pope John VII and the Arabs, in Speculum, XX, (1945).

Fischel, W.J. Ibn Khalun and Tamerlane, I. Goldziher memorial Volume, Budapest 1951.

Gabrieli, Fr. Il concetto dell' asabiyal nel pensiero storico di Ibn Khaldun, Atti della Reale Accademia della Scienze di Torino, LXV, 1930.

Gabrieli, G. Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Haldun, Rivista degli Studi Orientali, Rome, 1924.

Ganshof, Note sor les Ports de Provence.

Gaudefray - Demombynes. Revue des Etudes Islamique, 1937.

Gautier, E.F. L'or du Sudan dans l'histoire, in Ann. d'hist. Econ. et Soc. 1935, VII.

Giese, Friedrich. Das Problem der Enstehung des osmanischen Reiches, Ztschr. fur Semitistik 2; 1924.

De Goeji, Internationale Handelsverkeer in de Middelleeuwi, Verslagen in Medeelinger der K. Akad Van, Wetenschapen, 1909.

Goldziher, Ignaz. Eine Fetwa gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft 73; 1918.

Grunebaum, G. E. Von. Growth and Structure of Arabic Poetry, in the Arab Heritage. ed. by N. A. Faris.

——, As-Sakkaki on Milieu and Thought, J A O S, LXV, 1945.

Gumplowicz, L. Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14 Jehrhunderts, in Soziologische Essays, Innsbruck, 1899.

Hammer-Purgstall, J. von. Sur la chevalerie des Arabes antorieurc a celle de l'Europe et sur l'influence de la premier sur la seconde. Jour. Asiatique 5: 1849.

Hammer-Purgstall, J. von. Sur les passages relatifs a la chevalerie dans les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug.-Sept. 1855.

Hartmann, Richard, Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 72; 1918.

——, As-Sulami's Risalat al Malamatija. Der Islam 8; 1918.

——, Zur Frage nach der Herkunft und den Anfangen des Sufisums. Der Islam 6; 1916.

Hodgson, Marshall G.S. A comparison of Islam and Christianity, a paper read befor a seminar at the University of Chicago, 1955.

Junker, Heinrich, Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leipzig, 1930. Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.

Kahle, Paul. Die Futuwwa - Bundnisse des Kalifen en - Nasir (d. 622/ 1225) Festschrift Georg Jacob. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

——, Zur Organisation der Derwischorden in Egypten, Der Islam 6; 1916.

Khemiri, T. Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun, Der Islam. XXI, 1936.

Lambton, K.S. The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk in the Islamic Quarterly, London, I, 1954.

Levi-Provencal E. Journal Asiatique, 1923.

Lewis, Bernard. The Islamic Guilds. Econ. Hist. Rev. 8: London, A & C Black. 1937.

Lombard, M. L'or Musulman du VIIe au XIe Siecle, in Annales, 1947, II.

Louillet, G. de Costa. Y eut-il des invasions Russes dans l'Empire Byzantin avant 860, in Byzantion XV.

Mahmassani, Subhi. Muslims: decadence and renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs, The Muslim World, Hartford, 44; 1954.

Massignon, Louis. Cadis et naqibs baghdadiens. Wiener. Ztschr. fur die Kunde des Morgenlandes 51, Vienna, 1948.

——, Les corps de metiers et La cite islamique. Revue Internationale de Sociologie, 28eme annee, Paris, Marcel Girrard, 1950.

Meloni, G. Aleuni Studi sul tempo presso i semiti, in Saggi di filologia Semitica, Rome, 1913.

The Muslim World, Shah Wali Ullah and Ijtihad, Hartford, 44, 1955.

Michwitz, G. Byzance et l'economie de l'occident, in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. IX, 1936.

Patrucco, I Saraceni Piemonte et nelle Alpi Orientale, in Biblioteco della Societa Storica Subalpini, Pinerola, 1908, XXXII.

Petit, L. Vie et Office de Sainte Eythyme le Jeune, in Renue de l'Orient Chretien, VIII, 1903.

Plessner, M. Islamica, 1931, p. 451.

Rahman, F. Internal Religious Developments in the Present Century Islam, Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History, Paris, 2: 862-79.

Ritter, H. Zur Futuwwa, Der Islam 10, 1920.

Rosenthal, Franz. Die arabische Autobiographie, in Studia Arabica. Vol. I, Analecta Orientalia, Rome, Vol. XIV.

Sabbe, Importation des Tissus, in Renue Belge, 1935, XII.

——, Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siecles, im Revue Belge, 1934. XIII.

Schacht, Joseph. Einige Kairiner Handschriffen ueber futuwa. Der Islam, 19; 1931.

——, Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, Festschrift Georg, Jacob, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

——, in Orientalia, Rome, 1948, vol. XVII.

Schimmel, Annemarie. Kalif und Kadi im Spaetmittelalterlichen Aegypten, in Die Welt des Islams, Berlin, 1942, Bd. 24.

Schmidt, Nathaniel. The Manuscripts of Ibn Khaldun, J A O S, XLVI, 1926.

de Slane, Journal Asiatique, Paris 1844; Notices et Extraits, Paris, 1863-1868, Vol. XIX.

Syed, Dr. M. Hafiz. Liaquet Ali Khan, The Modern Review, Calcutta, Vol. LXXX, No. 6, December 1951.

Taeschner, Franz. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer turkischen Miniatur. Der Islam 6, 1916.

——, Beitrage zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jht.) Auf. Grund neur Quellen. Islamica 4, 1929,

——, Futuwwa - Studien, die Futuwwabunde in der Turkei und ihre Literature. Islamica 5; 1932.

——, Das Futuvvetname des Jahja b. Halil. Orientalistische Literaturzeitung, J. C. Hinrichs, 1928.

Taeschner, Franz. Das Futuvvetkapitel in Gulsehris altosmaniseher Bearbeitung von 'Attars Mantiq ut-tayr. Sitzber. de Preuss. Akad. der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. Berlin, 1932.

——, Die islamischen Futuwwabunde. Ztsch. der Deuts. morgenlandischen Gesell. 87. Resume, Entstehung und Fruhgeschichte de Futuwwa, in Z D M G 86, 1933.

Vida, G. Levi Della. Pre-Islamic Arabia, in the Arab Heritage, ed. N. A. Faris.

Villard, Monneret de. La Moneta in Italia durant L'alto medio eva, in Rev. Ital. di Num. XXXIII-XXXIII, *1919-20.*

Wittek, Paul. Duex chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I and II, Byzantion 6; 1936.

——, Zur Geschichte Augoras im Mittelalter. Festschrift Georg Jacob, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

٤ — الموسوعات

Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1914:

Djihad

Fikh

Futuwa

Futuwa (Suppl. Volume).

al-Kuds

An-Nasir li-din-Allah

Ribat

Shadd

Sinf

Sirwal

Ta'rikh

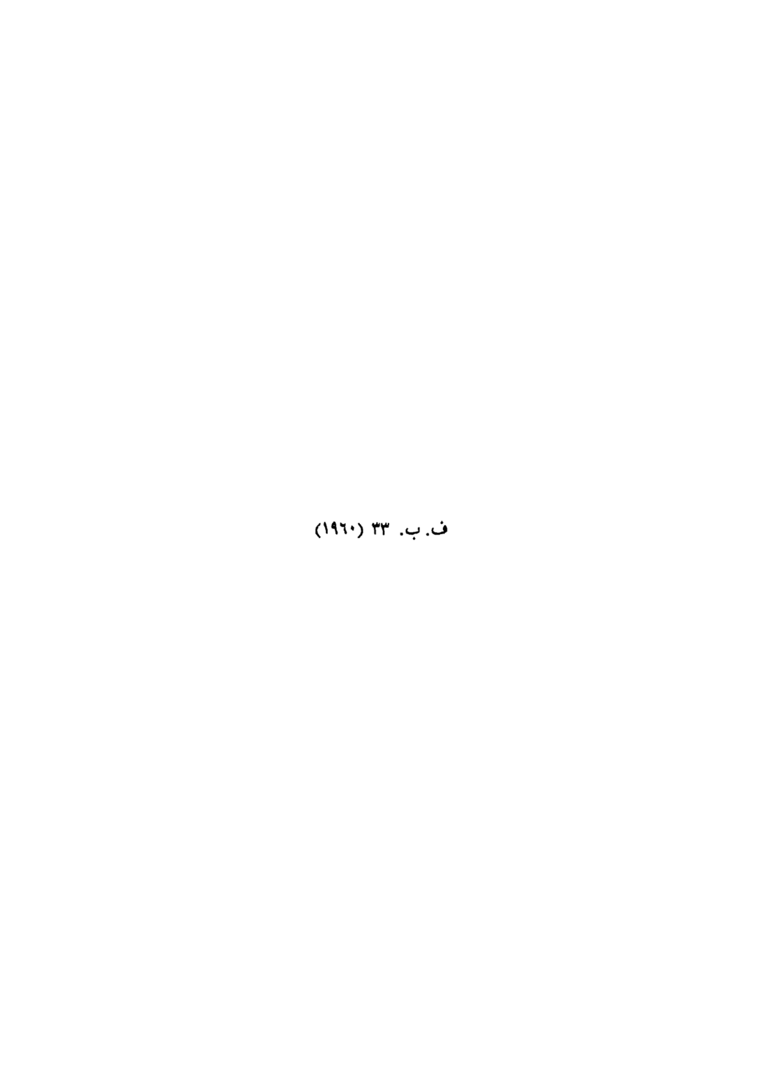
Encyclopaedia of Social Sciences, New York, Macmillan, 1942:

Chivalry (Arabic)

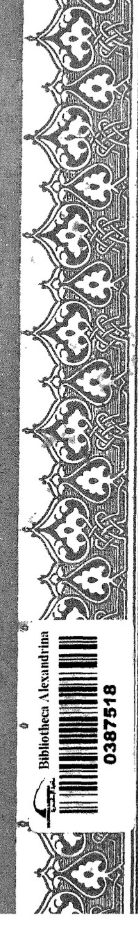
Guilds (Islamic)

صمم الغلاف

الفنان إسماعيل شموط



ف. ب. ٣٣ (١٩٦٠)



هذا الكتاب..

... وقد كتب الباحثون ـ من مسلمين وغير مسلمين ـ آلاف المجلدات عن الاسلام والحضارة الاسلامية، فكان منهم الواصف والمحلل والداعية والهدام. وسيظل الباحثون على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً، والتاريخ تاريخاً، والناس ناساً. ويمكن القول اجمالا ان التاريخ السياسي نال النصيب الاوفر من هذه البحوث. ولكن مع تطور الزمن وتبدل وجهات النظر في البحث التاريخي ودراسته اخذت نواحي اخرى من تطور الحضارة الاسلامية تستأثر بعناية الباحثين. فظهرت دراسات اقتصادية وعقائدية واجتماعية وفلسفية وأدبية جليلة القدر عظيمة النفع. ومع ان الكثير مما كتب قد لازمته غايات خاصة في نفوس الذين وضعوا المؤلفات، فانه من الحق ان مثل هذه البواعث والدوافع آخذة في التناقص، وان الابحاث المبنية على المعرفة او محاولة الوصول الى المعرفة، والرامية الى الحقيقة هي في تزايد مستمر.

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ الاسلامي بالنقد والتحليل. فمثل هذا العمل حري بكتاب ان لم يكن بكتب. ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتضبة ان ننتقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اولها، ولا تزال نزرة بالنسبة الى ما كتب حول النواحي الاخرى. ومن هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفتي الكتاب الذي نقدمه اليوم الى القارىء العربي.

(من تصدير الدكتور نقولا زياده)

كتاب جدير بالقراءة